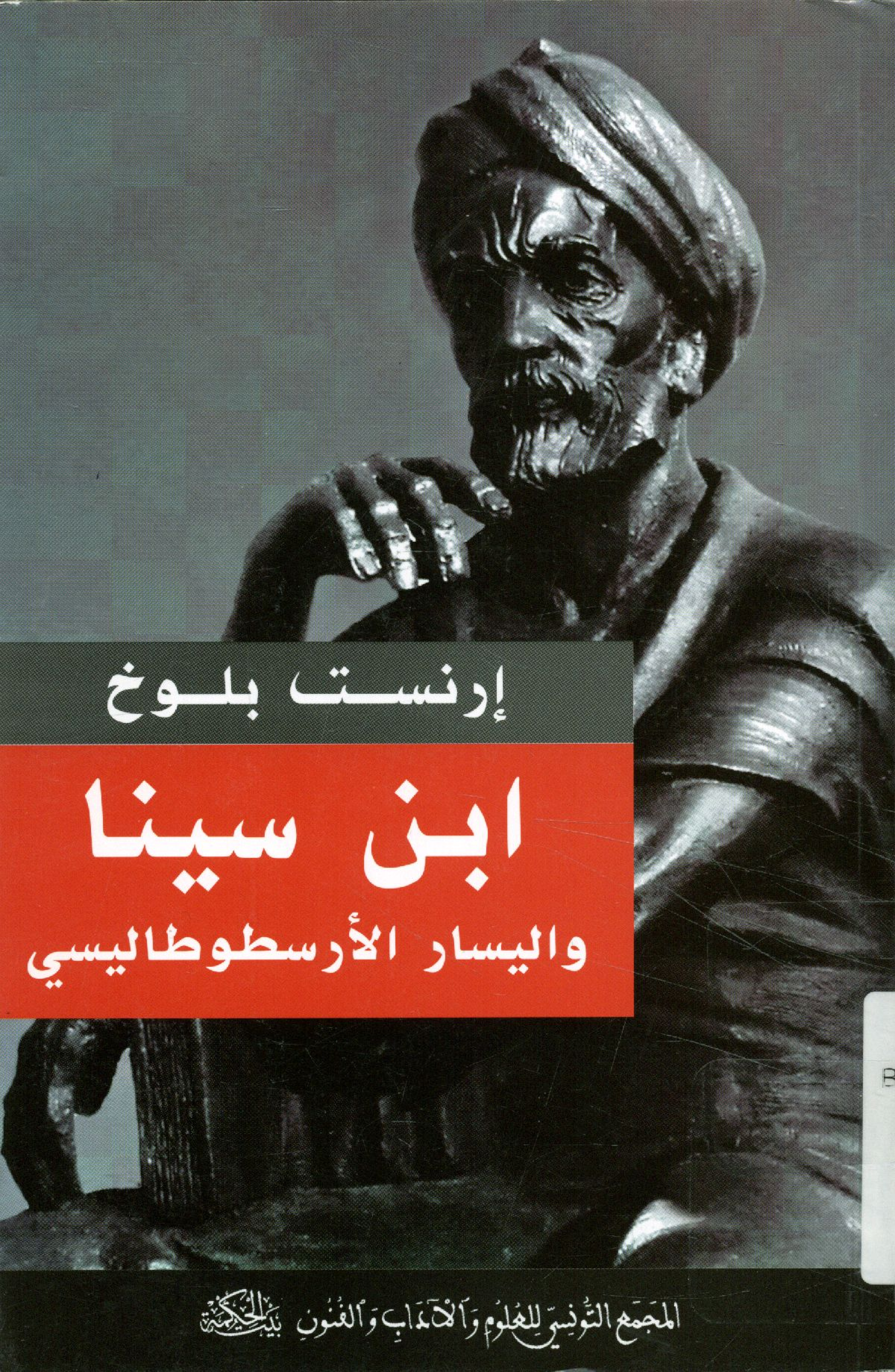


إرنست بلوخ

ابن سينا
واليسار الأرسطوطاليسي

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة

أرنست بلوخ

ابن سينا

واليسار الأرسطوطاليسي



نقله من الألمانية إلى العربية

محمد التركي

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة

ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي (لإرنست بلوخ) / محمد التركي ـ تونس:
المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" 2012
(تونس: Imprimerie Art Print) 168 ص، 24 سم ـ مسفّر.
ر.د.م.ك. : 978_9973_49_143_5

سحب من هذا الكتاب 700 نسخة في طبعته الأولى

تَصْدِير

يقدّم المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون « بيت الحكمة» في إطار برنامجه للتّعريف بالتّراث العربي الإسلامي دراسة حول «ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي » للفيلسوف الألماني إرنست بلوخ نقلها مباشرة من الألمانية إلى العربية الأستاذ محمّد التركي. هذه الدراسة التي قام بها صاحبها سنة 1952 بمناسبة الاحتفال بالذكرى الألفية لابن سينا حسب التقويم الهجري، والتي نشرتها لأوّل مرّة سنة 1963 دار سوركامب للنّشر بفرانكفورت، كانت أوّل مبادرة في قراءة التّراث العربي الإسلامي من قبل فيلسوف ألماني في القرن الماضي من منظور تقدّمي تجديدي كان له الوقع الكبير على القراءات العربية لهذا التّراث فيما بعد.

لقد حاول الفيلسوف إرنست بلوخ الذي ولد سنة 1885 وتوفّي سنة 1977 واتّسم بنزعته «الطوباويّة\الواقعيّة» أن يعيد النظر في التّراث العربي الإسلامي ويحدّد المساهمة التي قدّمها للفكر البشري، ليس باستيعاب الإرث الفلسفي اليوناني والحفاظ عليه فقط ، وإنما أيضا بتطويره وتوظيفه لصالح الأمّة الإسلامية آنذاك بعد أن تفتّحت هذه الأخيرة على الشعوب والثقافات الأخرى. ويعتبر بلوخ أنّ المفكّرين العرب الإسلاميين «قد أنقذوا النّور اليوناني وساهموا كذلك في

تطويره». فهو يرى أنّ الفلاسفة أمثال ابن سينا وابن طفيل وابن رشد لم يتّبعوا أرسطو في تحديده لمفهوم المادة فحسب، بل سعوا أيضا إلى تحوير دلالة هذا المفهوم وإضفاء صبغة الحركة عليه بحيث أصبحت المادة لديهم مشحونة بطاقة تجعلها قادرة على تقبّل الصّور وحملها وكذلك على دفعها نحو التحقّق في مسار خروجها من حالة القوّة أو الإمكان إلى الفعل.

ويؤكّد بلوخ في هذا السّياق أنّ التوجّه الذي توخّاه المشّاؤون الإسلاميون يغاير تماما التوجّه الذي اتّبعه المدرسيون المسيحيّون في العصر الوسيط. فهؤلاء حاولوا إخضاع الفلسفة لخدمة اللاّهوت وتوظيفها لسلطة الكنيسة، في حين حافظ المشّاؤون الإسلاميون على استقلالية الفكر الفلسفي وتطوير الجانب العقلاني فيه كي يصبح قادرا على استقراء الطبيعة وشرح ظواهرها. ومن هذا المنطلق قام الباحث بمقارنة بين التطور الذي حصل للفكر الأرسطي من ناحية وما أفرزته الجدلية الهيغليّة من تحوّلات بعد وفاة هيغل من ناحية أخرى أدّت هذه الأخيرة إلى التقسيم المعروف بين توجّه مثالي يميني محافظ ونزعة يسارية مادية تقدّمية. هذه المقارنة مكّنت بلوخ من تحديد موقفه إزاء التراث الفلسفي العربي الإسلامي عامة، والتحوّل الذي جرى على الفكر الأرسطي مع كلّ من ابن سينا وابن رشد خاصة، بحيث اعتبر أنّ هذين الفيلسوفين ينتميان إلى «اليسار الأرسطوطاليسي» لما أضفيا على المادة الأرسطية من قدرة على الحركة والخلق. هكذا تحوّلت المادة لديهما من كتلة آلية غير متعيّنة إلى «طبيعة طابعة» و«طبيعة مطبوعة» حسب تعبير الفيلسوف الحديث سبينوزا الذي كان متأثّرا بالرّشدية.

لا شكّ أنّ هذا التفسير المادي الذي صاغه بلوخ للفكر الفلسفي العربي الإسلامي سيدفع القارئ إلى التساؤل عن مدى تطابق هذا الموقف مع النصوص السّينوية والرّشدية وهل كان كلّ من ابن سينا وابن رشد حقا ماديا كما يذهب إلى ذلك فيلسوف الطوباوية؟ ألم يبالغ الباحث في تقويمه، بإسقاط بعض الأحكام المسبقة على النصوص التي قرأها؟ نعلم أنّ نصوص أيّ فيلسوف تفسح مجالا واسعا للقراءة والتأويل والتفسير، ولذا نجد العديد من الدّراسات التي تناقض رأي بلوخ كما نجد بحوثا تساند موقفه، ويتعيّن على القارئ أن يستنتج بنفسه الأحكام الصائبة بعد التفحّص والتمحيص في مثل هذه النصوص؛ هذا ما نبتغيه أيضا ونحن نضع اليوم هذا النصّ بين يديه.

لقد أردنا نشر هذا العمل ليكون أيضا فرصة للاطّلاع على جانب من أعمال بلوخ التي لم تحظ لحدّ الآن بالتّرجمة إلى لغة الضاد، وأملا منّا بأنّ هذه المبادرة ستفتح الباب لتعريب نصوص أخرى تكشف عن نسق الفيلسوف وأفكاره وتعرّف به بصفة مباشرة.

المجمع التونسي « بيت الحكمة»

مقدّمة المترجم

ارنست بلوخ و قراءته للتراث العربي الإسلامي

إنّ المطّلع على القراءات التي نشرت في العقود الأخيرة من القرن المنصرم حول التراث العربي الإسلامي لا يمكن أن يغفل عمّا كتبه كلٌّ من الطيب تيزيني وحسين مروه وغيرهما من المفكرين التقدميين العرب من مؤلفات أثارت آنذاك حركة فكرية هامة في مجال قراءة هذا التراث؛ فقد كان لبعض آثارهما مثل «مشروع رؤية جديدة»[1] و«من التراث إلى الثورة» [2] أو«النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»[3]الوقع الكبير على القارئ العربي حيث غيّرت نظرته وفتحت آفاقا جديدة بالنسبة إلى استقراء الماضي وتأويله.

غير أنّ هذا القارئ غالبا ما بقي جاهلا بأصول هذه الحركة وجذورها التاريخية التي بادر الفيلسوف الألماني ارنست بلوخ (1885 - 1977) إلى ترسيخها منذ أوائل الخمسينات من القرن الماضي وأضفى

(1) الطيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة و النشر، دمشق 1971.

(2) الطيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، دار دمشق، دمشق 1977.

(3) حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت 1981.

عليها البعد المادي الذي تميّزت به فيما بعد، حيث أصبحت من بين أنماط القراءة لهذا التراث و هي التي وصفها محمد عابد الجابري سلبا بالقراءة الماركسية أو بالأحرى بـ«سلفية ماركسية» [1].

ولا شكّ أنّ غياب ارنست بلوخ على الساحة الفكرية و الفلسفية العربية، رغم تعدّد مؤلفاته التي تناهز آثار هيغل، وحضور أفكاره بصفة غير مباشرة فقط، ليدفع إلى التساؤل عن سبب الصمت الذي مازال يخيّم حول هذا المفكر الفذّ و الملتزم في الوقت الذي شقّ فيه الفلاسفة المحافظون الألمان من أمثال هيدقير وياسبرز وغيرهما طريقهم نحو لغة الضاد.

ومن الأرجح أنّ السبب الأوّل يعود إلى عدم توفّر الترجمات العربية لآثار بلوخ باستثناء القليل منها ككتاب «فلسفة عصر النهضة» [2] الذي نقله إلياس مرقص إلى اللغة العربية عن ترجمة فرنسية أو بعض الإحالات النادرة إلى أعماله.

إننا بمحاولتنا هذه نسعى اليوم إلى التذكير بما قدّمه بلوخ إلى الفكر الفلسفي العربي الإسلامي حيث لم يقم باجترار ما كتبه المستشرقون منذ قرنين حوله، و إنما كان من الناقدين الأوائل لطريقة تعاملهم مع التراث، فقد حاول تغيير المنهج وكيفية القراءة لإعادة الاعتبار لهذا التراث حسب قوله.[3] وقد يبدو أنّ هذا التنويه جاء

---

(1) محمد عابد الجابري، نحن و التراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت 1981، ص 16.

(2) ارنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم وشروح إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت 1980.

(3) ارنست بلوخ، ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي، دار النشر سوركامب، فرانكفورت 1963، وكذلك في: ملحق لكتاب إشكالية المادية، تاريخها وجوهرها، ضمن =

متأخرا، إلاّ أنه من المؤكد أنّ بلوخ يعتبر من الفلاسفة المعاصرين النادرين في الغرب الذين التفتوا إلى التراث العربي الإسلامي وانكبّوا على دراسته فأبرزوا خصائصه وأشادوا بالدور الرّائد الذي اضطلع به الفلاسفة العرب، ليس فقط في الحفاظ على الإرث المعرفي القديم، وإنّما أيضا في تطويره وإعطائه نفسا جديدا قبل أن يسلّم إلى الغرب في القرون الوسطى. ومما يدعّم هذا القول ما نشره مؤخرا في ألمانيا الباحث فولفقانق قونتر لارش -Wolfgang Günter Lerch- في كتابه «مفكّرو النبي، فلسفة الإسلام» *Denker des Propheten, Die Philosophie des Islams* حيث نوّه بالدور الرائد الذي قام به بلوخ في التذكير بهذا التراث و بالأثر الذي كان له في الفكر الغربي [1].

إلاّ أنّه يتحتّم علينا قبل أن نواصل البحث في هذا الموضوع التعريف بالأعمال الكبرى التي ألّفها ارنست بلوخ، فقد خلّف هذا الفيلسوف العظيم آثارا جليلة نحن في أشدّ الحاجة إليها لسبر أغوارها واستجلاء الاستنتاجات القيّمة والمفيدة منها. فخلافا لما تتّسم به الساحة الفكرية والفلسفية المعاصرة من نزوع تشاؤمي وتشرّد فكري وكذلك من عدم وضوح في الرؤية يجرّ أحيانا إلى حدّ العدمية القاتمة

=الأعمال الكاملة، المجلد السابع، دار النشر سوركامب فرانكفورت 1972، ص 479-546.

Ernst Bloch, Avicenna und die aristotelische Linke, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1963; und in: Anhang zu :Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Gesamtausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main1972, Bd. 7, S.479 – 546.

(1) Wolfgang Günter Lerch, *Denker des Propheten, die Philosophie des Islam,* Patmos Verlag, Düsseldorf, 2000, S. 16.

والقاتلة، يرفع بلوخ أمامنا راية التفاؤل الموضوعي و«مبدأ الأمل» - وهو عنوان مؤلفه الرئيسي- كشعار للفكر الفلسفي الذي لا تنضب ينابيعه ولا يركن إلى الاستسلام واليأس. فهو يقول: «على الفلسفة أن تكون ضمير الغد و انحيازا للمستقبل، كما يتحتّم عليها معرفة الأمل وإلاّ فستفقد كل معرفة» [1]

Philosophie wird Gewissen des Morgens, Parteilichkeit für die Zukunft, Wissen der Hoffnung haben, oder sie wird kein Wissen mehr haben.»

فمبدأ الأمل لدى بلوخ لا ينحصر في حدود الشعور النفساني ولا يعبّر عن مجرّد تصور طوباوي لتجاوز الواقع وإنّما يحدّد موقف الإنسان إزاء الوجود ككل ويثبت التزامه بمعاينة الواقع وتطلّعه إلى مستقبل أفضل؛ فهو إذن وسيلة وغاية في آن إذ من خلال الأمل يصبو الإنسان إلى تحقيق ذاته باعتبار أن هذه الأخيرة تتجدّد وتتغيّر كلّما حققت هدفها المنشود. لكنّ هذا المبدأ يتحوّل إلى وسيلة كلّما توضّحت الرؤية وتجلّت الغاية فيغذّي حينئذ الإرادة ويحرّر النفس من مشاعر الخذلان والتقوقع ثم يدفعها إلى الفعل والتطلع إلى آفاق جديدة. وهكذا فإنّ الأمل يعبّر في فلسفة بلوخ عن مبدإ أساسي ينبني عليه نسقه المعرفي. ويتغذّى هذا المبدأ من رافدين هما «التيار البارد» الذي تحكمه العلاقات المادّية و الاقتصادية من ناحية و«التيار السّاخن» الذي يحرّكه الفعل الإنساني أو البراكسيس كممارسة من

(1) ارنست بلوخ، المبدأ - الأمل، الأعمال الكاملة، دار سوركامب للنشر، فرانكفورت 1977، المجلد الخامس، ص 3.

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe Band. 5, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, S. 3

ناحية أخرى بحيث ينجرّ عن التفاعل الحاصل بينهما تغيّر جذري على مستوى الواقع العيني وكذلك في الذات الفاعلة [1].

لقد ألّف بلوخ هذا الأثر الكبير في فترة عصيبة من حياته ومن تاريخ البشرية قاطبة إذ كتبه وهو في المهجر إبّان الحرب العالمية الثانية، وكان العنوان الذي أراده في البداية باتفاق مع دار النشر التي قرّرت طبعه آنذاك هو «أحلام حياة أفضل» *Dreams of better life* [2] لأنّه يرمز في الحقيقة إلى الآمال التي كانت تغذّي نفس كلّ امرئ عانى من ويلات الحرب؛ إلاّ أنّ العمل سرعان ما تحوّل من خلال العنوان الأخير «المبدأ: الأمل» إلى شعار سياسي حبّذه المفكر ليواجه به قوى القمع والتوحّش في أوروبا ويناهض به الفاشية التي هيمنت عليها. فبهذا الخطاب ناشد بلوخ القارئ الصّمود أمام القوى الغاشمة والتشبث بالأمل في مستقبل زاهر تسود فيه الحرّية والعدالة والأخوّة بين الناس وينتفي فيه الظلم والاستبداد.

وتجدر الإشارة في هذا الصّدد إلى أنّ جلّ أعمال بلوخ تشير إلى المبادئ النبيلة التي أفرزتها الثورة الفرنسية وجعلتها شعارا لها ثمّ أثبتتها منظمة الأمم المتحدة لتشرّعها ضمن «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» كالحرية والعدالة والتضامن، فجاءت بعض أعماله تحمل العناوين الرامزة مثل «الحرّية والنظام» أو «الحق الطبيعي والكرامة الإنسانية».

---

(1) المصدر السابق الذكر، ص 240.

(2)Burghart Schmidt, (hrsg.) *Materialien zu Ernst Bloch « Prinzip Hoffnung,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1978, S. 17.

أما ما يثير انتباه القارئ العربي بصفة خاصّة فهو رفض بلوخ القاطع، ومنذ البداية، الانتماء كمفكّر يهودي إلى الحركة الصهيونية. فهو عكس العديد من المثقفين اليهود، لم يتعاطف معها ولم يساندها، بل نقدها واعتبرها كارثة ستجعل من فلسطين ومنطقة الشرق الأوسط موطنا ممزّقا يشبه دول البلقان في صراعاتها وتناحرها [1]، وهو ما حصل بالفعل منذ أن وجد الكيان الصهيوني في المنطقة.

لقد عرف ارنست بلوخ في حياته التشرّد والهجرة مثل الشعب الفلسطيني ، غير أنه بقي وفيّا مثله للوطن «*Heimat*» الذي فقده وأصبح رمزا يذكره في مؤلفاته، ولا أدلّ على ذلك تلك الجمل العميقة المعنى التي ختم بها أثره الرئيسي «المبدأ : الأمل» حيث يقول: « إنّ سفر التكوين الفعلي ليس في البداية، وإنّما في النهاية. ولقد بدأ حينما تجذّر كل من المجتمع والذات المتواجدة، أي عندما تمسّكا بالأصل؛ فأصل التاريخ هو الإنسان العامل والمبدع والمغيّر لأوضاعه والمتجاوز لها. فإذا ما تمسّك بذاته بدون اغتراب ولا تظاهر في ظلّ ديمقراطية فعلية، عندها ينشأ في العالم شيء يلوح في الطفولة لدى الجميع ولم يصل إليه أحد : الوطن» [2].

وقد عاش بلوخ محنة الهجرة هذه ثلاث مرات : الأولى إبّان الحرب العالمية الأولى حينما انخرط في حركة السّلام ورفض أن

---

(1) Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, erste Fassung, Gesamtausgabe, Bd. 16, S. 320

ارنست بلوخ، روح الطوباوية، الأعمال الكاملة، المجلد 16، الطبعة الأولى، دار النشر سوركامب، فرانكفورت 1977، ص 320.

(2) ارنست بلوخ، المبدأ : الأمل، المصدر السابق، ص. 1628.

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 5., S. 1628.

ينضمّ إلى التيار الجارف من مؤيدي الحرب في ألمانيا، فهاجر آنذاك إلى سويسرا حيث أقام هناك حتّى نهاية الحرب، وقد تضمن مؤلفه الأوّل «روح الطوباوية» Geist der Utopie [1] ثمرة أفكاره حول الحرب والسّلم؛ كما عبّر فيه عن آماله في تشييد مستقبل أفضل. وبعد عودته إلى ألمانيا اندفع في حركة «المدرسة التعبيرية» وأصبح حسب قول أدورنو، أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت، «فيلسوف هذه الحركة» [2] والمنظّر لها. وقد نعت كتابه السّابق الذكر بـ «البيان الطوباوي للحركة التعبيرية» اقتداء في ذلك بـ «البيان الشيوعي» لماركس وإنجلس، ولا شك أنّ «روح الطوباوية» قد شكّل النواة الأولى لمشروعه الكامل الذي تبلور فيما بعد.

إلاّ أنّ بلوخ اضطرّ ثانية إلى الهجرة بعد أن استولت النازية على السلطة في ألمانيا سنة 1933 وشنّت حملة قمعيّة رهيبة ضدّ السّامية والأحزاب اليسارية. وكان بلوخ على قائمة الذين حصل تتبعهم لانتمائه للعنصر السّامي وخاصة من أجل نقده للنّازية منذ بروزها على السّاحة السياسية في منتصف العشرينات كما يتجلّى ذلك في مقالاته العديدة التي جمعت ونشرت في كتابين بعنوان «ميراث هذا الزمان» «Erbschaft dieser Zeit» و«تقديرات سياسية، زمن الطاعون وما قبل

---

(1) ارنست بلوخ، روح الطوباوية، الأعمال الكاملة، المجلدان 3 و 16؛ لقد أعاد المؤلف النظر في الطبعة الأولى التي نشرت سنة 1918 وحورها قبل أن يعيد نشرها ثانية سنة 1923.

(2) جاء هذا القول في كتاب إرهارد بار حول «ارنست بلوخ» برلين، 1974، ص 30.

Erhard Bahr, *Ernst Bloch*, Colloquium Verlag, Berlin, 1974, S.30.

الثورة» «*Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*»[1]. فاستقرّ أوّلا في براغ عاصمة تشيكيا حاليا، حيث شارك في تحرير مجلّة ألمانية في المنفى ثمّ هاجر من بعدها إلى الولايات المتحدة سنة 1938 وهناك انكبّ على مشروعه الكبير «المبدأ : الأمل» وساهم أيضا في تحرير مجلّة «ألمانيا الحرّة». وهناك لم يكن تماما في مأمن بل قامت سلطات الهجرة بتتبعه من أجل قناعاته السياسية ومواقفه الثورية.

وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية عاد بلوخ إلى ألمانيا الشرقية حيث عيّن أستاذا لتاريخ الفلسفة ومديرا للمعهد الفلسفي بجامعة لايبزغ-*Leipzig* - فيما بين 1949 و 1955، وقد أصدر في هذه الفترة العديد من الدراسات والأعمال التي أنجزها خلال الحرب غير أنّه أعفي من وظائفه الجامعية حينما بدأ ينقد التوجهات السياسية للنظام الشيوعي القائم هناك. وأجبر من جديد على الهجرة هذه المرّة من شرق ألمانيا إلى غربها حيث واصل التدريس في جامعة «توبنقن» - Tübingen - إلى حدّ التقاعد. ورغم الصراعات السياسية والتنافس الإيديولوجي بين القطبين الشرقي والغربي خلال الحرب الباردة بقي بلوخ وفيّا لمبادئه ولم ينزلق وراء التيار السياسي المناهض للشيوعية بل حاول استخلاص العبرة من فشل التطبيق للنموذج الاشتراكي في ألمانيا الشرقية وخيبة الأمل المتعلّق به. ولا أدلّ على ذلك الدرس الذي افتتح به سلسلة الدروس الفلسفية بجامعة «توبنقن» والذي

---

(1) Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Gesamtausgabe , Frankfurt am Main, 1977, B d. 4.

- *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, 1977, B d. 11.

يحمل العنوان الرامز «هل يمكن للأمل أن يخيب؟» *Kann Hoffnung enttäuscht werden ?*[1]. في هذا الدرس أعاد بلوخ التأكيد على أسس المشروع الطوباوي و بيّن أنّ مبدأ الأمل لا يخشى الخيبة ولا يخذل أمام الفشل بل إنّ هذا العامل السّلبي يصبح حافزا للتحدّي وعنصرا فعّالا لتجاوز العقبات. فبدون خيبة يتعطّل التقويم وينعدم النقد البنّاء وتتوقف الحركية الجدلية والتاريخية.

حقّا! إنّ الحركة الفلسفية في العالم العربي في حاجة ملحّة اليوم إلى مثل هذا الفيلسوف الرّائد ليكون قدوة يثير فيها الشعور بالأمل الموضوعي ويوقد النار المعرفية الخامدة حتى يتوجّه أقطابها نحو العمل الفلسفي الخلاّق والمتطلع إلى مستقبل زاهر ومشرق. فهذا الجهد هو الكفيل بإعادة النظر في التراث بصفة موضوعية ونقدية. وهو الحافز أيضا على مواجهة التحدّيات الرّاهنة بجميع ظواهرها العلمية والتكنولوجية أو السياسية. كما سيدفع المثقف العربي إلى التصدّي للمخاطر والمزالق الناتجة عن الخطابات الزائفة والأقاويل المغرية.

وفيما يلي دراسة موجزة لفلسفة بلوخ وتطوّرها ومساهمتها كذلك في قراءة الفكر العربي الإسلامي من منظور تقدمي وبدون إسقاط إيديولوجي كما ذهب إلى ذلك الجابري في نقده «للسلفية الماركسية».

---

(1) Ernst Bloch, *Kann Hoffnung enttäuscht werden?*, Eröffnungsvorlesung in Tübingen 1961, in : Verfremdungen, Frankfurt am Main, 1985, S. 211-219.

1-المنظور الطوباوي للفلسفة

يجمع أغلبية الدارسين والنقاد لفلسفة إرنست بلوخ على أنّها تأسيس لنظرية طوباوية جديدة تغاير تماما كل النظريات التي سبقتها في هذا المجال. فهي تبدو وكأنّها «ثورة» [1] يعلنها الفيلسوف على معاصريه ومن سبقه من الطوباويين، إذ لا تنحصر في عرض لمشاريع إصلاح سياسيّة مثلما فعل «أفلاطون» و«الفارابي» أو «توماس مورو» وغيرهم من المفكرين المصلحين ولا تقتصر أيضا على طرح تصوّرات ونماذج علمية على غرار منظري العصر الحديث أمثال «فرانسيس باكون» و«كامبنلاّ» أو «جول فارن» والتي اعتمدت في مجملها على المخيال لتنسج بديلا مثاليا لما يعكسه الواقع، بل إنّ بلوخ يقدّم مشروعا معرفيّا متكاملا يتضمّن كل العناصر والمقولات النظريّة الكفيلة برفعه إلى مستوى النسق. فهو لا ينطلق من الواقع العيني لنفيه واستبداله بنظير وهمي من نسج الخيال وإنما يسعى لفحصه والتنقيب عمّا هو مضمر فيه ولم يتحقّق بعد لأنّه ما زال رهين المستقبل. فالطبيعة مثلا هي حبلى بإمكانيات لم تكشف بعد والمادّة لا تحدّد من خلال وجودها ضمن الموجودات وإنّما تحمل في طيّاتها طاقات وإمكانات لم تخرج بعد من حيز الإمكان إلى الوجود الفعلي حسب التعبير الأرسطي. ويشير بلوخ إلى ذلك قائلا : «إنّ الواقع الفعلي للكون لم يتحقّق بعد؛

---

(1) أنظر ما كتب في هذا الموضوع من قبل العديد من الدارسين لفلسفة بلوخ ومن بينهم على سبيل المثال لا الحصر :

Helmut Reinecke (hrsg.) *Revolution der Utopie*, Texte von und über E. Bloch, Kampus Verlag, Frankfurt am Main 1970;

Robert Heiss, *Utopie und Revolution* : ein Beitrag zur Geschichte des fortschrittlichen Denkens, München 1973.

فهو يحتاج إلى الإنسان كأسمى قوّة إنتاجية ومعبّرة حتى يأتي على حقيقة الشيء الذي يدفعه ويحرّكه»[1]، فهو ينظر إلى الواقع العيني كجزء من «تجربة العالم»[2] تشارك فيها الطبيعة بمقدار ما يشارك فيها الإنسان الذي يتعيّن حضوره لدفع هذه التجربة نحو غايتها المقصودة وهي «الهويّة» أو التطابق الذي يحصل بين الذات والموضوع أو بين الإنسان والطبيعة نتيجةً لهذا المسار الكوني.

وقد يذكرنا هذا التصور بالنموذج الهيغلي الذي أنبنى على مفهوم المطلق كنتاج لجدلية الوعي الحاصل بين الذات والموضوع أو بين الإنسان والطبيعة بعد تجاوز الثنائيات والتّناقضات التي اعترضت سبيله. فتجسّم هذا المفهوم في الرّوح المطلق والذي يعبّر هو الآخر عن تطابق العقل بالواقع لخّصه هيغل في المقولة الشهيرة «إنّ ما هو عقلاني متحقّق بالفعل، وما هو متحقّق بالفعل عقلاني»[3]. فهل جاء مشروع بلوخ كإعادة للنموذج الهيغلي؟

لا يمكن في الحقيقة نفي حضور المثالية الألمانية و خاصّة تأثير هيغل في فلسفة بلوخ. فهذا الأخير قد أشاد كثيرا بما قدّمته المثالية الألمانية من بناء نسقي على المستوى النظري مكّن الفكر

---

(1) ارنست بلوخ، مقالات فلسفية حول الخيال الموضوعي، الأعمال الكاملة، المجلّد العاشر، ص 289.

Ernst Bloch, Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, B d. 10, S. 289.

(2) هذا المصطلح استعمل من قبل الفيلسوف في العديد من المؤلفات وخاصة في عمله الأخير الذي يحمل هذا العنوان باللغة اللاتينية «Experimentum mundi».

-Ernst Bloch, Experimentum mundi, Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis Gesamtausgabe, B d 15, Frankfurt am Main, 1977.

(3) هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة و تقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، 1983، ص 86.

الفلسفي من أن يشق طريقه نحو المطلق بعد أن تحصّن بالدّرع النقدي الكانطي. وكان لهيغل في هذا التنويه القسط الأوفر حيث خصّص له بلوخ كتابا كاملا إضافة إلى العديد من الدّراسات التي ذكره فيها. وهذا الكتاب الذي كان إحدى ثمرات بحوثه في المهجر والذي نشر تحت عنوان «الذات - الموضوع توضيحات عن هيغل» [1]«*Subjekt, Objekt, Erläuterungen Zu Hegel*» تضمن تحليلا وافيا لفلسفة هيغل.

ويمثل هيغل في نظر بلوخ العمود الفقري للمثالية الألمانية التي أرسى ركائزها كل من كانط وفيخته وشلّينق، إذ من دونه يتعذّر عليها أن تستقطب الجدلية المواكبة للتاريخ والتي عبّرت عنها «فنومينولوجيا الرّوح»[2]. فهو يشير إلى هذا الموضوع قائلا : «إنّ العلاقة التي تحدث بين الذات والموضوع في فنومينولوجيا الرّوح هي بمثابة توسّط متواصل بين مختلف درجات الوعي والمراحل الموضوعية لتاريخ الكون. فبقدر ما تستحضر الذات موضوعها، يدفع الموضوع الذات نحو المرحلة الموالية بعد أن قام بتحويرها. ولذا تفهم جدلية الذات والموضوع في حقيقة الأمر كالشيء المتعيّن ذاته» [3]. فلا غرو إذن أن يكون لهيغل الأثر الأعمق والأشدّ على أطروحة بلوخ النظرية.

---

(1) ارنست بلوخ، الذات - الموضوع، توضيحات عن هيغل، الأعمال الكاملة، المجلد عدد 8.

Ernst Bloch, *Subjekt, Objekt, Erläuterungen Zu Hegel*, Gesamtausgabe, Bd. 8.

(2) هيغل، فنومينولوجيا الرّوح، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2006 .

(3) ارنست بلوخ، إشكالية المادية، تاريخها وجوهرها، الأعمال الكاملة، المجلد عـدد7، ص 232.

Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Gesamtausgabe, Bd. 7, S. 232.

لكن رغم هذا التأثّر الكبير، فإنّ الفارق بين هيغل وبلوخ واضح وجلي، وهو ما سيتّضح لنا فيما بعد. فبقدر ما كانت «فنومينولوجيا الروح» لهيغل وصفا لمسار العقل في وعيه بذاته ولذاته وعرضا لتاريخ الإنسانية حيث برزت كعملية استقراء للماضي، فإنّ بلوخ قد أعطى لمشروعه التوجّه المعاكس، أي جعله تطلعا نحو المستقبل؛ هذا ما يتجلّى من خلال المُؤلَّف الأوّل الذي صدر تحت عنوان «روح الطوباوية» والذي نُشر عقب الحرب العالمية الأولى وحُرّر في شكل نداء إلى الأجيال الشّابة لفتح آفاق جديدة وتشييد حياة أفضل. وقد كان شعاره: «*Incipit Vita nova*»، أي «لتبدأ حياة جديدة» [1].

فبلوخ لم يتوقف إذن على غرار هيغل عند مجرّد الاستقراء للتاريخ أو رفع الواقع إلى مستوى المطلق، بل نسف أسوار النسق المغلق الذي حكم الجدلية الهيغلية وسعى إلى مجاوزته بانفتاحه على مستويات عدّة. فانطلق من الواقع ليشخّصه ويبحث عن العلل التي تحدّده مناشدا في المقابل المستقبل كبديل أفضل لهذا الواقع المرير. ويكفي أن نعود إلى مقدّمة «روح الطوباوية» لنتحقّق من هذه النظرة المغايرة التي يعرضها بلوخ علينا، فهو يوضّح في البداية موقفه قائلا: «لقد حصل ما فيه الكفاية، وعلينا الآن أن نبدأ من جديد، فهذه الحياة بين أيدينا؛ وقد صارت منذُ عهد طويل في حدّ ذاتها خاوية. فهي تتأرجح عديمة المعنى بين هذا وذاك، ولكنّنا الآن عازمون ونرغب أن نكون لها السّاعد والهدف؛ فمن المرجّح أن ما كان لحدّ الآن، سيدخل قريبا طي النسيان ولن يبقى متعلّقا في النفس سوى ذكرى

(1) ارنست بلوخ، روح الطوباوية، المصدر السابق، ص 13.

باهتة ومريبة».[1] ويتجلّى من خلال هذا القول بكل وضوح رفض بلوخ لراهنيّة الواقع وعدم انصياعه لحتميّة التاريخ التي أشاد بها هيغل، فليس هناك تطابق بين الوعي والواقع أو الذاتي والموضوعي، بل العكس هو الصّحيح، أي أنّ القطيعة قد حلّت بينهما وجعلت الحياة عديمة المعنى وفاقدة لكلّ غاية. ويفسّر بلوخ هذه الحالة بعدم توفّر «المفهوم الطوباوي الأساسي» [2] الذي يمكّن الإنسان من استجلاء الحقيقة وتحديد الهدف وإعادة الثقة في النفس. فهذا المبدأ الطوباوي هو الذي يساعد الذات على تجاوز الرّاهنية المقيتة والوجود الزائف ويدفعها كذلك نحو التحقّق الفعلي بسعيها إلى التطلّع إلى حياة أفضل والعمل على إنجازها.

لقد عرض بلوخ في كتابه «روح الطوباوية» لجيل ما بعد الحرب توجّها جديدا ومغايرا لواقعه. فهو يناشده التطلع إلى المستقبل بحماس وفطنة وباندفاع قويّ ولكن بدون التخلّي عن القيم الأخلاقية والحسّ المرهف. وقد شكّلت «فلسفة الموسيقى» الجزء الأوفر من المؤلّف لما يكنّه بلوخ للموسيقى من وقع على النفس ولأنّ الموسيقى تعبّر بلغتها الكونيّة عن مشاعر الإنسانية قاطبة وإحساسها العميق. وحسب قول أحد النقاد «فإن الموسيقى بالنّسبة إلى بلوخ هي ذلك الفنّ الطوباوي الوجداني الذي يتجاوز كل واقع محسوس. فهي تجيب عن السؤال حول الوطن الذي يمثّل البعد الحقيقي لتشوّق الإنسان وكماله».[3]

---

(1) نفس المصدر، ص 8.
(2) نفس المصدر، ص 9.
(3) إرهارد بار، ارنست بلوخ، المصدر السابق، ص 27. Ehrhard Bahr, *Ernest Bloch*, a. a. o. S. 27.

أمّا الفصل الأخير من الكتاب الذي جاء يحمل العنوان الغريب في ظاهره «كارل ماركس، الموت ونهاية العالم» فهو يطرح البرنامج السياسي الذي يقترحه بلوخ بديلاً للوضع آنذاك بعد الهزيمة التي مني بها الرّايخ الألماني. فمع اندلاع الثورة الرّوسية في أكتوبر 1917 بدت للفيلسوف بلوخ الاشتراكية سبيلا والماركسية منهجا معرفيّا لتحقيق الغاية التي يصبو إليها المجتمع بصفة عامة والجيل الصاعد خاصّة. ولذا يؤكد الفصل الأخير من المؤلّف على الأبعاد العمليّة والثورية لتجاوز الواقع العيني الذي ينبئ بالموت و نهاية العالم *Apokalypse*.

فلا غرابة إذن أن يجد هذا الكتاب قبولا كبيرا من القراء ويعتبر بمثابة المشعل الذي جاء بأسلوبه التعبيري الشيّق ليضيء الطريق في الظلام الحالك الذي خلّفته الحرب.

ولا شكّ أنّ «روح الطوباوية» الذي صدّر به بلوخ أعماله قد مثّل مقدّمة *Prolégomène* لنسقه المعرفي الذي تبلور فيما بعد ضمن مشروعه الكامل «المبدأ : الأمل». وقد اتّسم هذا العمل بالرّبط بين البعد النظري و البعدين الفنّي و الأدبي بحيث تداخلت هذه العناصر لتشكّل كلاً متناسقا و متناغما قلبا وقالبا، شكلا و مضمونا. وهو ما دفع النقّاد إلى الحديث عن «ممارسة ذوقيّة و جمالية»[1] تواكب الممارسة العملية وتشكّل جزء محايثا لها ضمن التجربة البشرية الفعلية.

أمّا الخاصية التي اتّسم بها هذا الأثر والتي أشاد بها بعض الدارسين لفلسفة بلوخ فهي تكمن في الظاهرة الإيجابية للطوباوية التي

(1)-Gérard Raulet, ***Es kommt auf ein drittes an, Blochs Dialektik von Natur und Ornament,*** in: Natur - Arbeit - Ästhetik, hrsg. Von F. Vidal, Bloch-Jahrbuch 1988/99, Talheimer Verlag, Mössingen 1999, S. 42.

تنمّ عن عدم الانسياق مع التيار التشاؤمي أو النّزعة السّلبية التي خيّمت على «نظرية النقد الجديدة» التي تبنّاها مؤسّسو «مدرسة فرانكفورت»[1] رغم القاسم المشترك الذي يجمع بينهما في نقد الجدلية الهيغلية، وكذلك في تشخيص الواقع التاريخي وتقويمه. فبلوخ لم يكتف بإبراز الوجهة السّلبية الكامنة في النظرية أو على أرضية الواقع ولم ينزلق في الأحكام المطلقة إزاء الجدلية الهيغلية أو الجدلية المادية على غرار أدورنو وهوركهايمر وإنّما سعى منذ «روح الطوباوية» إلى تجاوز هذا البعد السّلبي خصوصا بعد أن رفع «مبدأ الأمل» شعارا لفلسفته.

فبلوخ قد حدّد نسقه انطلاقا من نظرة تفاؤلية إزاء المستقبل وأضفى بذلك على الطوباوية مسحة إيجابية رغم الخيبة التي ترصد هذه الأخيرة والخطوب المؤلمة التي تواجهها في خضم الواقع المعيش. وهذا هو ما عابه عليه بعض النقاد[2] من «مدرسة فرانكفورت» وغيرهم.

2-« المبدأ: الأمل» أو الجدلية المفتوحة:

إذا كان كتاب «روح الطوباوية» ثمرة الاستنتاجات التي توصّل إليها بلوخ خلال الحرب العالمية الأولى فتحوّلت إلى نداء ملحّ لتغيير الواقع وتشييد مستقبل أفضل يسود فيه السلام الدائم وتتحقّق في

---

(1)Arno Münster, *positive Utopie versus negative Dialektik, Geschichtsphilosophie, Ethik, Utopien, Negativität im Denken von Adorno, Lukacs und Ernst Bloch*, in: Ernst Bloch- Utopische Ontologie, Bd. II des Bloch – Lukács - Symposium 1985 in Dubrovnik, (hrsg.) von G. Flego und W. Schmied-Kowarzik, Bochum 1986, S. 71 ff.

(2)Jürgen Habermas, *Ein marxistischer Schelling*, in: Über Ernest Bloch, Frankfurt am Main 1971, S. 80.

أحضانه آمال الشباب وطموحاته، فإنّ مشروعه النظري الثاني نشأ هو الآخر في خضمّ الحرب العالمية الثانية وحُرّر في السنوات ما بين 1938 و1947. فجاء بمثابة الصرخة الأليمة ضدّ البشاعة البشرية التي أفرزتها الحرب وكذلك ضد التشاؤم المفرط الذي انتاب المثقّفين الألمان في المهجر إبّان هذه الفترة. وقد ذكرنا على سبيل المثال ما صدر عن مؤسسي «مدرسة فرنكفورت» من نزوع تشاؤمي في نقدهم للثقافة الغربية وتحليلهم للواقع الرّاهن [1].

هذا ويعلّق بعض الدارسين لفلسفة بلوخ على أنّ مؤلّفه الرئيسي الموسوم «المبدأ : الأمل» يبدو وكأنّه تواصلا لـ«روح الطوباوية». فيؤكّد مثلا إرهارد بار في بحثه حول بلوخ هذا الحكم قائلا : «إنّ هذا العمل هو تواصل للأفكار التي تعرّض لها بلوخ في «روح الطوباوية» سنة 1918. فبدلا من مبدإ الطوباوية ظهر الآن مبدأ الأمل. أما شكل التفكير وتوجّهه فلم يتغيّر ولم يقع الاستغناء عنه».[2] فهل أعاد بلوخ حقّا مشروعه الأوّل في ثوب جديد كما قيل سابقا ؟ أم هناك قطيعة أو إضافة إزاء المؤلّف الأوّل ؟

إنّ المحقّق في هذا العمل الذي يمثّل لبّ المشروع الطوباوي لبلوخ يدرك بسرعة عمقه النظري وقيمته المعرفية وكذلك اختلافه عمّا كتب من قبل. فهو، وإن بدا مواصلا للمشروع السّابق، فإنّه يحمل في طياته القطيعة التي تفصله عن المؤلّف الأوّل وتجعله يتميّز عنه، سواء

(1) -T.W. Adorno / Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1971.
- T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1975.

(2) إرهارد بار، المصدر السابق الذكر، ص 25. Ehrhard Bahr, *Ernst Bloch*, a.a.O., S. 52.

بمعماريته المفهومية أو بتسلسله المنطقي، إضافة إلى جملة المعلومات التي أثرت مضمونه الكامل. وقد ينظر المرء إلى تشابه الظروف التاريخية والسياسية التي أفرزت موضوع المؤلّفين المذكورين ويستجلي منها التقارب والتواصل، إلاّ أنّ التباين جليّ بينهما شكلا ومضمونا. فمن حيث الشكل تجدر الإشارة إلى أنّ الأسلوب التعبيري قد طغى على «روح الطوباوية» في حين أنّ كتاب «المبدأ : الأمل» اتّسم بأسلوب التحليل والتركيب وانتهج فيه بلوخ النسق الجدلي المفتوح على أبعاد مكانية وزمنية عدّة؛ أمّا من حيث المضمون، فإنّ دور الموسيقى مثلا - والتي وّظفها في العمل الأوّل لتحريك سواكن الإنسان والتعبير عن الآفاق التي يمكن استقطابها عبر الإبداع الموسيقي- قد تقلّص لتفسح المجال لإشكاليات معرفية جديدة عزّزت بنية المشروع المعروض في هذا الأثر الكبير.

فقد وضع بلوخ مثلا في كتاب «المبدأ : الأمل» مقولة «الوعي اللّيس- بعد *Das Noch-nicht-Bewusste*[1]» في صدارة بحثه و جعل من «أحلام اليقظة» *Tagesträume* عنصرا هامّا في تكريس مفهوم الأمل[2]. كما دعا المفكّر القارئ منذ البداية إلى التدرّب على معرفة الأمل مناقضا في ذلك أفلاطون وأستاذه سقراط اللّذين يعتبران أنّ المدلول الحقيقي للفلسفة يكمن في «عمليّة التدرّب على الموت»[3]. فبلوخ

(1) استعمل هذا المفهوم حسب الترجمة التي قامت بها الباحثة عطيات أبو السعود في دراستها لفلسفة بلوخ بعنوان: الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ، منشأة المعارف بالإسكندرية 1997، ص 70.

(2) ارنست بلوخ، المبدأ : الأمل، المصدر السابق، ص 96-132.

(3) أفلاطون، فيدون، ترجمة و تعليق علي سامي النشار، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1974، ص 50.

يفتتح أثره هذا بالقول «يتحتّم علينا التدرّب على معرفة الأمل. فعمل هذا الأخير لا ينقطع وهو توّاق إلى النّجاح وليس إلى الخيبة».[1]

وخلافا للمحلّل النفساني الشّهير سيغموند فرويد الذي درس ظاهرة الأحلام في المنام وبيّن أبعادها وعلاقتها بالرغبة الجنسية المضمرة أو تلك التي وقع كبتها فأصبحت سببا في حالة مرضية نفسية، [2] فإنّ بلوخ وجّه نظره نحو «أحلام اليقظة» فاهتمّ بما تحمله هذه من رغبات وآمال شيّقة ينسجها الخيال و يحاول الإنسان عن طريقها تجاوز الواقع الرّاهن والانفلات من تخوم الزمان والمكان؛ فهذه الأحلام تتميّز، على عكس أحلام النّوم، بصبغة من الواقعية والتسلسل المنطقي رغم تعاليها عن الواقع الذي تنطلق منه ورغم تطلّعها إلى بديل أفضل يغايره.

هذا وقد بادر بلوخ عمله بوصف فنومينولوجي لأحلام اليقظة البسيطة التي تخامر نفس كلّ إنسان ليحدّد البعد الإيجابي الذي يتجلّى ضمن هذه المجموعة من الأحلام والذي ينمّي حركية متواصلة لدى الإنسان في قوى متباينة من النفس مثل المخيال والوعي أو الإرادة، فكلّما بدأ المرء يحلم يدرك ما هو فاقده، وإذا استحضر ذلك الشيء المفقود، فإنّ الرغبة في تحقيقه تصبح جامحة و مندفعة. ومنها يتحوّل الأمل إلى حافز للوعي وإلى محرّك للإرادة.[3] كما أنّه يؤثّر في العديد

---

(1) ارنست بلوخ، المبدأ : الأمل، المصدر السابق، ص 1.

(2) سيغموند فرويد، نظرية الأحلام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1980، ص 45.

قارن أيضا ما كتبه بلوخ في هذا الصدد في «المبدأ : الأمل» ص 56 و ما يليها.

(3) ارنست بلوخ، المبدأ: الأمل، المصدر السابق، ص 138.

من القوى الكامنة في الذات الفاعلة ليحرّك سواكنها ويدفعها إلى الممارسة الفعلية، باعتبار أنّ الأمل يصبح مدعّما لها.

لا شكّ أنّ مضمون أحلام اليقظة يتغيّر من شخص إلى آخر ومن فصيلة اجتماعية إلى أخرى، ولذا فإنّ مدلول الأمل المتعلّق بها يختلف بدوره حسب السنّ والجنس والوضع، بحيث يغذّي وعي الفرد ويلهمه بكيفيّة مختلفة عن غيره؛ فالآمال المتعلّقة بأحلام اليقظة لدى الأطفال لا تشابه تلك التي تحدث عند الشباب أو لدى الشيوخ، لكنّ جلّها تحرّك أحاسيس الإنسان وتكون بالتالي سببا في تذكية الوعي وحفزه نحو ما هو كامن فيه وممكن، أي ما لم يتجلّ بعد ولم يتبلور في الذهن. وفي هذا السّياق يتّضح وجه الاختلاف بين بلوخ وفرويد بأكثر دقّة. فليست طبيعة الأحلام التي يهتمّ بها كلا الطرفين هي الفاصل الوحيد بينهما، وإنّما يبدو التباين أيضا في كيفيّة تأويل هذه الأحلام وكذلك في طريقة الكشف عن الجانب الخفيّ من الوعي الذي يسعى كلاهما إلى استقطابه. ففرويد ينكبّ على أحلام النّوم التي اختفت في اللاّوعي وتحوّلت إلى أعراض مرضيّة لدى بعض المصابين بالأمراض العصبيّة، [1] فيحاول من خلال التذكير بهذه الأحلام استرجاع الجانب المكبوت منها إلى الوعي وإزالة هذه الأعراض المسبّبة للمرض. هكذا غدا الحلم لدى فرويد موضوعا للبحث التحليلي النفسي حيث أضفى عليه دلائل عديدة ومختلفة بعد أن أصبح محورا للتأويل. أمّا الجانب الذي يرصده من النفس في هذه العمليّة فهو الجانب الخفيّ أو ما يعبّر عنه باللاّوعي، إذ أنّ فرويد لا يعير للوعي اهتماما إلاّ بقدر ما يضمر جانبا مكبوتا أو مكبوحا يفترض تتبّعه

---

(1) سيقموند فرويد، نظرية الأحلام، المصدر السابق، ص 118.

واستخراج مضمونه الكابح إلى السّطح أو إلى الوعي، ولذا فإنّ التأويل يشمل فهم عناصر المقاومة التي يستعملها الحالم لتكريس اللاّوعي و ما يخفي من اعتراضات كابحة لشعوره.

أمّا في المقابل، فلا يبحث بلوخ في «الوعي المرتدّ» «Das nicht-mehr-bewusste» وإنّما في «الوعي اللّيس– بعد» «-Das Noch nicht-Bewusste»، فهذا النّوع من الوعي هو الحامل لما هو ممكن ولم ينفُذ بعد إلى حيز الوجود، وفي هذا الإطار تبرز قدرة الإنسان على استباق الأحداث والتطلع إلى المستقبل بكلّ وعي وتروّ. وقد جمع بلوخ هنا بين الوعي المتحقّق ومقولة الزمن القادم ليكوّن منهما وحدة تحرّك كل القوى الخفيّة في النفس وتدفعها نحو الممارسة الفعليّة. هذا ما يقصده بلوخ حينما يطالب الإنسان أن يتعلّم كيف ينمّي الأمل ويتدرّب على إيقاظ هذا الشعور في ذاته. فيتحتّم عليه أن يستجلي واقعه ويدركه بكلّ وعي. كما يجب التفكير في الإمكانيات التي تخوّل التّجاوز و تضمن النجاح في تحقيق الآمال والغايات. حقّا! إنّ الحياة مليئة بأحلام اليقظة، إلاّ أنّه يتعيّن تحديدها و توضيح الصورة التي تظهر فيها حتى لا تتبخّر كالأوهام مخلّفة الأسى والحسرة. ويؤكّد بلوخ على ذلك قائلا «إنّ الإنسان يحيا أوّلا بقدر ما يسعى ويصبو إلى المستقبل، أمّا الماضي فيأتي في ما بعد، والحاضر الحقيقي قد يكون غير متواجد تماما. إنّ الزمن القادم هو الذي يحمل في طيّاته ما يسترعي الخوف أو يدفع إلى الأمل؛ ولكن حسب مقصد الإنسان فإنّه لا يتضمن سوى المأمول فيه، بدون خيبة» [1].

---

(1) ارنست بلوخ، المبدأ : الأمل، المصدر السابق، ص 2.

فالأمل في نظر بلوخ هو نمط من التفكير الموجّه نحو المستقبل، ويقتضي الوعي والتجاوز في آن، فهو إذن وعي بما هو متعيّن ولم يتحقّق بعد رغم انّه متواجد بصفة كامنة، وحصل التعبير عنه في مجالات عدّة كالفنّ و الأساطير و الأديان.

كما يرى بلوخ أنّ الأمل استقطب طموحات و غايات الحركات التحرّرية التي ظهرت على مدى العصور. فقد تجلّى الأمل على مستوى النظريات الفلسفية كمبدأ ضمن مفهوم الحبّ الأفلاطوني وفي التحديد الأرسطي للمادة الحاملة لمقولة الإمكان، وكذلك لدى جدليّة هيغل التي تكشف عن مستقبل لم يتحقّق بعد رغم انصياعها وراء التاريخ ومحاولة استقرائه كسلسلة مغلقة من الحلقات الزمنيّة التي جسّدت مسار الرّوح المطلق في وعيها بذاتها ولذاتها. فبذور الأمل تبدو وكأنّها تبحث عن طريقها إلى التحقّق، إذ هي بمثابة البراعم المعلنة عن نزوع الإنسان نحو الوجود المتعيّن؛ وهكذا لا يقتصر الأمل على مجرّد تخيّل فاقد لكلّ دلالة، وليس هو حلم المفكّر المنعزل عن الواقع، بل إنّه تعبير عن مبدإ أساسي في العالم يتعيّن فهمه وسبر أغواره. فهذا هو ما يطلق عليه بلوخ اسم «الأمل المفهوم» «*Begriffene Hoffnung*» أو «*Docta Spes*» [1] أي «الأمل المدرك في حقله المفهومي» والذي لم يتحقّق فعليًا ما لم يلتئم التطابق الحقيقي بين الذات والموضوع وتتجسّم الهويّة ضمن التجربة الكونيّة. وقد لخّص بلوخ هذا المعنى قائلا «إنّ عبارات الترقّب و الأمل وما يقصد بالإمكانيّة التي لم تتحقّق بعد ليست إحدى خصائص الوعي الإنساني فحسب، وإنّما تدرك وتفهم

(1) ارنست بلوخ، المبدأ : الأمل، المصدر السابق، ص 5.

فعلا كتحديد أساسي للواقع الموضوعي ككل»[1]. فالأمل لدى بلوخ يتجاوز الحقل الذاتي ليشمل الحقل الموضوعي ويرتبط به في علاقة جدلية حميمة تخضع لعملية التأثير والتأثر والتركيب نتيجةً لممارسة فعلية وشاملة. غير أنّ هذه الجدلية ليست ثابتة ولا تنتهي عند غاية معيّنة، وإنّما هي مفتوحة دائما على آفاق الممكن اللامحدود. ولهذا فإنها تبقى خاضعة لمقولتي التغيّر والصّيرورة وكذلك لما أدمجه بلوخ من مقولات أخرى في نسقه مثل «الإمكان» و«الواجهة» و«الجديد» و«الأفق» أو «الغاية القصوى».

3-مقاصد الأمل وغاياته: انطولوجيا الوجود الذي لم يتحقّق بعد

لقد قسّم بلوخ أثره الرئيسي «المبدأ : الأمل» إلى خمسة أجزاء وزّعها هي الأخرى حسب فصول وأبواب عدّة، وبادر في الجزء الأول من مؤلّفه إلى الحديث عن أحلام اليقظة، كما ذكرنا سابقا، وبيّن دور هذه الأحلام في حفز الوعي ودفعه نحو إدراك ما هو مفقود وما يشعر بالحاجة إليه. فموضوع الوعي أو مقصوده يتحوّل إلى عنصر حرمان يسعى المرء إلى تحقيقه كلّما افتقده، وهكذا يصبح الوعي هو العامل الأساسي في نظرية بلوخ الطوباوية حيث يحتلّ الجزء الثاني من الكتاب. ويعرض المفكّر في هذا المجال الأسس النظرية التي ينبني عليها مشروعه، وتضمّ هذه مقولات الإمكان «*Möglichkeit*» و«الواجهة» «*Front*» و«الجديد» «*Novum*» وكذلك «الأفق» «*Horizont*» و«الغاية

---

(1) ارنست بلوخ، المبدأ : الأمل، المصدر السابق، ص5.

القصوى «*Ultimum*» [1]. كما تشير كلّ هذه المقولات إلى التدرّج المنطقي الذي يتخطّاه مبدأ الأمل خلال مساره الفعلي وفي تمظهره ضمن الوعي وعبر الوجود العيني. فمقولة «الإمكان» مثلا تحيل إلى التحديد الأرسطي للوجود ككل وإلى مدلول المادّة بصفة خاصّة، حيث أنّ الوجود لا ينحصر في معرفة ما هو موجود، وإنّما يشمل أيضا علم ما هو ممكن ولم يتبلور بعد حتّى يخرج من حيز الإمكان إلى الوجود بالفعل. و بالتالي تحمل مقولة الإمكان الأرسطية التي يعبّر عنها بمفهوم «*Dynamei on*»، أي «الوجود بالقوّة»، البعد الخفيّ من الوجود الذي لم ينكشف بعد، أي هذا الذي ينتظر الظروف الملائمة لتحققّه وخروجه من حالة الإمكان إلى حيز الوجود الفعلي [2].

ويعتبر بلوخ أنّ سلسلة الاكتشافات العلمية التي ظهرت عبر تاريخ الإنسانية تؤكد على أنّ الوجود ينتظر الكشف عن إمكانياته الخفيّة التي تسترعي نظر الباحث والعالم. فهناك إذن تداخل جدلي بين الذات والموضوع على مستويي الإمكان والوعي غير المتحقّق، إذ أن كليْهما يستقطب الآخر ويستهويه ليدفعه نحو التحقّق والكشف عن خفاياه رغم تعدّد الفشل الذي يرصد كُلاًّ منهما. أمّا الأمل فيبرز هنا ضامنًا لمواصلة المسار الذي تتجلّى فيه «تجربة العالم» *Experimentum*

---

(1) نفس المصدر، ص: 224. حول كيفية هذا التقسيم يمكن الإحالة إلى الدراسة المختصرة للباحث إبرهاردت براون تحت عنوان :

E. Braun, *Alle Menschen, die ein besseres Leben wünschen, sollen aufstehen, Die Utopie des Systems,* in: Kann Hoffnung enttäuscht werden, Bloch-Jahrbuch 1997, Talheim 1998, S.84. وكذلك كتابه *Grundrisse einer besseren Welt, zur Philosophie der Hoffnung,* Talheimer Verlag Mössingen 1997.

(2) نفس المصدر السابق، ص 258.

mundi حسب تعبير بلوخ بعنصريها الأساسيين: العالم بإمكانياته المادية وطاقاته اللاّمحدودة من جهة والإنسان كذات فاعلة، مدبّرة وواعية من جهة أخرى.

أمّا مقولة «الواجهة» *Front* أو الجبهة فهي تمثّل في نظر بلوخ الواجهة المعرفية التي تعبّر عن المرحلة الأولى من التجربة الكونية، فهي تواكب المسار الكوني في تطوّره وتكشف عن أسرار الوجود، كما تسعى إلى تحديدها و تقويمها علميًا. ولذا، فإنّ فلسفة الأمل لا تشارك في تنمية المعرفة وتقدمها فحسب، بل إنّها سبّاقة في هذا المجال، فهي ترفع راية التفاؤل بالنسبة إلى عملية الانفتاح على العالم والحثّ على العلم المدعّم بقوانين والرّامي إلى توضيح طبيعة العلاقة الجدلية التي تجمع الذات بالموضوع أو الإنسان بالكون في تداخل متواصل. وهو ما يوضح حسب بعض الدّارسين مدى تأثّر فلسفة بلوخ بالتيار الطبيعي الذي أرسى شلّينق قواعده ضمن المثالية الألمانية [1] وتواصل فيما بعد مع أنجلس في «جدلية الطبيعة» بعد أن أقرّ هذا الأخير بجدلية النشوء والتطور المادية.

غير أنّ التطور الذي تسعى «فلسفة الأمل» إلى مواكبته والكشف عن نقابه لا يتوقّف عند مجرّد الوصف لما أفرزته العلوم والاكتشافات فحسب، وإنّما يستهدف تحقّق شيء جديد يطلق عليه بلوخ اسم «الجديد» *Das Novum* وهي مقولة مستوحاة من فلسفة الحياة و«التطوّر الخلاّق» لدى برقسون [2]. فهذا الحدث ينبع عند بلوخ بما يمكن أن يجدّ ويحدث

---

(1) Rainer E. Zimmermann, *Subjekt und Existenz, zur Systematik Blochscher Philosophie,* Philo Verlag, Berlin, Wien 2001,S. 72.

(2) بلوخ، المبدأ-الأمل، المصدر السابق، ص 231.

في خضمّ الزمن القادم، لكن بدون أن يرسم الهدف مسبّقا أو أن تنحصر الغاية في شيء معيّن يضفي عليها صفة الحتمية. فالحدث الجديد الذي يرمي إليه بلوخ يحتفظ بإمكانياته ضمن المستقبل ويلوح فقط أفقًا للطوباوية الطموحة والمتطلّعة إلى ما يمكن أن يسمّى بالخير الأسمى أو «الغاية القصوى» *Ultimum* التي لا تبرز إلاّ إذا تجسّمت الهوية *Identität* الحقيقية بين الذات والموضوع أو بين الإنسان و الطبيعة.

ولا شك أنّ مقولتي الغاية القصوى و الهوية تحيلان في دلالتهما الفعلية والزمنية إلى ما أشار إليه كارل ماركس في مؤلفات الشباب وكذلك في الجزء الثالث من «رأس المال» بـ«مملكة الحرية» *Das Reich der Freiheit* بعد أن يتحرّر الإنسان من عالم الضرورة ويدخل في مرحلة جديدة من وجوده يمكن أن تعتبر بداية لتاريخ الإنسانية. ففي هذه الحالة لا يعيد التاريخ نفسه و لا يحصل تكريس عالم المثل على أرضية الواقع المتعيّن أو تحقيق الهوية الهيغليّة كتجَلٍّ للروح في التاريخ و إنّما يتحقّق فعلا الحلم الطوباوي الكوني في بعديه الإنساني والطبيعي و ذلك من خلال التداخل الجدلي الذي يحدث بينهما والذي تنجرّ عنه أنسنة الطبيعة و تطبيع الإنسان [1] «*Humanisierung der Natur und Naturalisierung des Menschen*».

إنّ كل هذه المقولات التي تمّ ذكرها تصبّ في خاتمة الأمر في مجرى واحد يشكل انطولوجيا من نوع خاص قوامها ليس «الوجود بما هو موجود» حسب التحديد الأرسطي ولا الوجود الثابت في عالم المثل كما نظر إليه أفلاطون أو الوجود المتعيّن والخاضع إلى

(1) نفس المصدر، ص 235.

التجربة، بل هو «الوجود اللّيس بعد متحقّق» *das Noch-Nicht-Sein*[1]؛ فهذا النمط من الوجود لا يتحدّد انطلاقا من الكينونة، وإنما من نقيضها أي من العدم، فهو يعبّر عن نزوع نحو شيء مفقود قد يكتشفه الإنسان في العديد من الحالات و الظواهر العادية مثل الجوع والحرمان أو الرغبة وكذلك ضمن النزوع الجنسي أو المعرفي. ومن هنا يحوز الوجود غير المتحقق المنطقة الوسطى بين قطبين هما الوجود الكامل والعدم المطلق. فهو كما يقول المعتزلة في منزلة بين المنزلتين، أي بين الانعدام المطلق لكل تطلع طوباوي و التحقّق التام له. ولذا يمثل مبدأ الأمل في مشروع بلوخ «العروة الوثقى» التي تشدّ الإنسان إلى الوجود و تدفعه في نفس الوقت إلى تحقيق ذاته ضمن هذا الوجود. فالذات لا تتعيّن إلاّ مع التحقق الفعلي لوجودها. ومن هنا يبقى الحكم معلّقا،[2] أو بلغة بلوخ، فإنّ الذات ما زالت في المهجر و لكنّها ترغب في العودة إلى موطنها *Heimat* والمبدأ: الأمل هو الذي سيرافقها ويدعمها في رحلتها حتّى تحطّ ركابها وتصل إلى مرساها حيث تحقّق الغاية المنشودة وتتجسّم الهوية بينها و بين موضوعها. وهو ما يعبّر عنه بلوخ بالقول «حقّا إنّ كلّ هذا لا يعني سوى الهوية الحاصلة بين الإنسان المحقّق لذاته و العالم الذي تحقّق له»[3].

غير أنّ هذه الهوية التي يصبو إليها الإنسان و يسعى إلى تكريسها ضمن الوجود المتعيّن تبقى دائما رهينة المستقبل حسب هذا المشروع، رغم الإشارات المبشرة التي يراها بلوخ تتجلّى على الصعيد السياسي

(1) نفس المصدر، ص 161.
(2) نفس المصدر، ص 360.
(3) نفس المصدر، ص 364.

إثر الحرب العالمية الثانية والمتمثلة في تقلّص الحركة الفاشية في أوروبا وظهور الاشتراكية في جزء كبير من العالم. إلاّ أن تجاوز مرحلة الاستغلال و الهيمنة التي يفرضها رأس المال، لا بصفة مباشرة فحسب، وإنما أيضا عبر قنوات ملتوية مثل القروض والاستثمارات، على البشرية قاطبة كما يبدو واضحا منذ إرساء قواعد النظام العالمي الجديد، ليدفع حقّا إلى التساؤل عن جدوى التفاؤل الذي يعلنه بلوخ من خلال «المبدأ : الأمل». لكنّ المفكر بلوخ يواجهنا بأنّ الخيبة ذاتها هي من العناصر الفاعلة في هذا المشروع ما دامت الطوباوية محافظة على بعدها المستقبلي وعلى أفقها المفتوح والقابل للتغيّر والتطوّر.

وقد خصّص الفيلسوف الجزء الثالث من مؤلفه «المبدأ : الأمل» للحديث عن الجانب الطوباوي الذي يغذّي الحياة اليومية وينمّي الأمل في نفس الإنسان حتّى يتيسّر له التعامل مع الواقع المعيش ويمكنه من استقطاب اللحظة الراهنة وتجاوزها بالتطلّع إلى مستقبل أفضل. ويذكر بلوخ في هذا الصدد الدّور الذي تلعبه كلّ من الخرافة والرواية وكذلك الأفلام والسياحة وغيرها من التظاهرات الثقافية في تذكية المخيال وصقل الذوق الجمالي وتوسيع الآفاق العلمية والمعرفية. فهذه الظواهر تثير مشاعر الإنسان وأحاسيسه وتدفع هذا الأخير إلى الخلق والإبداع، غير أنّ هناك أيضا تصوّرات طوباوية خادعة وخطيرة قد تثير المشاعر الدفينة وتوقد الحقد والضغينة لدى الفرد في علاقته مع الآخر أو لدى المجموعة في نبذها لمجموعة أخرى كما يحدث ذلك لدى معتنقي الإيديولوجيات العنصرية والفاشية؛[1] هنا يتعيّن إذن

(1) يعود بلوخ من جديد في هذا الصدد إلى المشروع الصهيوني كمثال للتصور السلبي، انظر: بلوخ، المبدأ : الأمل، ص 708.

التمييز بين مختلف التصورات الطوباوية والفصل بين ما هو سلبي وما هو إيجابي في دلالتها وكذلك في الغاية التي تنشدها، وهذا العمل يفترض بدوره التثبّت في أبعاد هذه الظواهر و التصورات الطوباوية ونقدها.

ويتمحور الجزء الرابع من الكتاب حول معمارية المشروع الطوباوي أو ما يصفه بلوخ بـ«التصميم» *Konstruction* الذي يتعرض فيه إلى العديد من المشاريع الطوباوية التي نسجت على مر العصور، سواء في مجالي العلوم والفنون أو على الصعيدين الفلسفي والسياسي. ويبدو هذا التصميم بمثابة الموسوعة المعرفية أو الذاكرة الطوباوية التي سعى المفكر إلى توظيفها لتؤكّد الدور الذي يتبنّاه مبدأ الأمل في تأسيس وتشييد المشاريع المشرقة من الثقافة الإنسانية. كما يتّضح من هذا العرض أن قراءة بلوخ للتاريخ ليست عملية إحياء التراث وإجلاله، بل هي محاولة استقراء الماضي والنظر فيه لفرز ما تضمّنه التاريخ من استطلاعات مستقبلية لم تنجز بعد. فهناك نوع من «عدم التزامن» *Ungleichzeitigkeit* داخل الصيرورة الزمنية يخفي في طياته البوادر والتطلعات غير المتحققّة في التاريخ [1]. ولا أدلّ على ذلك ما احتضنه التراث الفلسفي من مشاريع إصلاح سياسية واجتماعية بدأت مع جمهورية أفلاطون ثم تواصلت مع أغوسطينوس ودولته الإلهية فتوماس مورو وعالمه الطوباوي حتى وصلت إلى الاشتراكيين الطوباويين في بداية القرن التاسع عشر. ويمثّل مشروع كارل ماركس الثوري بالنسبة إلى بلوخ تتويجا لكل المحاولات السابقة وفي الوقت

(1) عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، الدار البيضاء 2000، ص 36. لا شك أنّ بلوخ يتخذ موقفا مناقضا للموقف الهيدقري.

نفسه تجاوزا للنمط الطوباوي ذاته؛ فقد أنجز ماركس قفزة نوعية غيّرت مضمون المشاريع السابقة و أضفت عليها مسحة علمية جعلتها تخضع إلى حتمية تاريخية، إذ تحوّلت قوى الإنتاج إلى عنصر فاعل يقود المجتمع نحو الغاية المنشودة بعد تحرّره من ظواهر الاغتراب وتجاوزه لعالم الضرورة. ولا شك أنّ بلوخ قد تأثر بإنجلس وماركس وسار على منوالهما في قراءته للتاريخ ولتطوّر الحركة الاشتراكية من المنظور الطوباوي إلى المفهوم العلمي الذي عرضه ماركس في دراسته لـ«رأس المال» وفي جلّ تحاليله الاقتصادية. وهو ما يفسّر تأكيد بلوخ على هذا البعد الذي ختم به عمله في الجزء الخامس والأخير من مشروعه «المبدأ : الأمل». فقد أعطاه العنوان الرامز «كارل ماركس والإنسانية : مادة الأمل» [1].

لقد تعددت أماني البشرية وتنوّعت عبر العصور فتجلّت في مختلف المجالات الفكرية والثقافية. وقد كان لكلّ من الأدب والفن الدور الطلائعي في التعبير عن هذه الآمال والطموحات، وكذلك الحال بالنسبة إلى الطوائف الدّينية التي استجابت للمشاعر والعقائد التي ما زالت تغذّي الجانب الروحي في الإنسان. فلا غرابة إذن أن يستحضر بلوخ في الجزء الأخير من كتابه كلّ هذه الظواهر و يختم بها مؤلّفه باعتبارها تترجم حسب قوله «آمال اللحظة المتحققة» من الوجود «Wunschbilder des erfüllten Aungenblicks» [2].
ولتوضيح هذا البعد، اقتفى المفكر أثر النابغة في الأدب الألماني «غوته» وبالخصوص روايته «فاوست» ليستجلي منها العبرة في تحديد

(1) المبدأ : الأمل، ص. Prinzip Hoffnung Bd. 5, S. 160
(2) المبدأ : الأمل، المصدر السابق، ص.-PH- 1089

قيمة «الخير الأسمى» ضمن نظرية الأمل. فتوقّف عند المقولة الشهيرة «أمكثي لحظة، إنّك لجميلة !» «Verweile doch, du bist so schön» كي يعبّر من خلالها عن راهنية اللحظة المتحققة وعن أثرها في إخماد رغبات الإنسان الجامحة.[1] فهي ترمز إلى تحقيق السّعادة في خضم الواقع الرّاهن رغم المخاطر التي ترصدها و الموت المهدّد لوجودها كنقيض لكل تطلع طوباوي.

إلاّ أنّ النزوع الحقيقي الذي يهدف إليه الفيلسوف ليتوّج به مشروعه الطوباوي يتجلّى في تكريس «البعد الإنسانوي» الذي يميّز الذات البشرية عن بقية الكائنات الأخرى والذي يعتبر «حقّا طبيعيّا» يجب التمسك به وعدم الإفراط فيه؛ فكرامة الإنسان أو إنسانيته هي في آخر المطاف «الخير الأسمى» الذي يتحتّم تجسيمه لدى الفرد وداخل المجتمع، لكنّ هذا البعد لا يمكن تحقيقه ما دام الإنسان «مستغَلاّ، مهانا ومكبّلا». ولذا يستوجب تحريره ومناصرته على التحرّر من أوضاع الاستغلال وظروف الاغتراب لأنّ «الإنسانية، حسب قول بلوخ، لا تستوفي مكانتها إلاّ ضمن ديمقراطية حقّه (...) ولذا تبقى هذه الإنسانية الغاية القصوى التي يصبو إليها كلّ نزوع اجتماعي»[2].

فالفصل الأخير من المؤلف «المبدأ : الأمل» يجمع بين الهوية الأنطولوجية والقيمة الأخلاقية ليكوّن منهما وحدة عمليّة لا يمكن

---

(1) المصدر السابق، ص 1192.
Bloch, *Prinzip Hoffnung*, Bd. 5, S. 1192 «Goethe gab der Wette eine genaue juristische und die tiefste utopische Formulierung: Das» Verweile doch, du bist so schön» zum Augenblick gesagt, bezeichnet die Da-Seins-Utopie katexochen»

(2) نفس المصدر، ص Prinzip Hoffnung, Bd.5, S. 1608 .

أن تتجسّم ما دامت الإنسانية تخضع لعالم الضرورة ووسائل السّلب والاغتراب، أي مادامت فاقدة لموطنها. وعلى هذا الأساس يتحول الأمل إلى مبدإ يشدّ الفرد إلى المجتمع وينمّي فيه الوعي بالإنسانية لا كفرد منعزل عن الآخرين وإنّما كعضو جماعي. كما يخلق فيه روح التضامن والتكتّل للسّعي إلى تجاوز الاغتراب وتشييد الوطن المنشود أي حالة «الإنسانية المتعيّنة» في الذات وفي آخر المطاف كحقيقة قصوى وهوية متكاملة. وهو ما أشاد به هلموت فارنباخ، أحد الباحثين قائلا : «إنّ فلسفة بلوخ المنفتحة على المستقبل لم تستمد قوّة توجّه الأمل وفاعليته ضمن الطوباوية إلاّ من خلال الدوافع العديدة التي استقطبتها داخل التراث التاريخي الزاخر بالأحداث وبفضل الأسس الأنثروبولوجية والأنطولوجية التي ارتكزت عليها، وكذلك الدلالات القيمية والأخلاقية التي نوّهت بها إلى جانب الأبعاد الفردية والجماعية التي تضمّنتها»[1].

4-مشروع القراءة المادية للموروث الفكري العربي الإسلامي

لم يكن بلوخ مستشرقا حاذقا للغة العربية ولا متخصّصا في العلوم والحضارات الشرقية، لكنّه تميّز عن بقية الفلاسفة المعاصرين بتفتّحه على الثقافات الأخرى وعدم تعصبه لثقافة أو حضارة معيّنة كما فعل فيخته في القرن التاسع عشر حين فضّل الثقافة الألمانية على غيرها[2] أو هيدغير في القرن الماضي عندما أشاد بالثقافة اليونانية وخيّرها على بقيّة الثقافات الإنسانية .

(1) Helmut Fahrenbach, *Utopische Philosophie der Zukunft und die Gegenwart*, in: Kann Hoffnung enttäuscht werden? Bloch-Jahrbuch 1997, Talheim 1998, S.189.
(2) Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg 1978.

فخلافا لما سبق ذكره أكّد بلوخ على تلاقح الحضارات، أي تداخل الثقافات وتزاوجها، وكان أوّل باحث معاصر ألماني أثار قراءة مغايرة لما كان متعاملا به بالنسبة إلى التراث العربي الإسلامي. وإذا استعرنا التصنيف الذي طرحه محمد عابد الجابري في كتابه «نحن والتراث» حول أنماط القراءات المعاصرة لهذا التراث حيث ميّز بين أنواع ثلاثة من القراءة وهي: القراءة السلفية والقراءة الليبرالية أو الإستشراقية والقراءة الماركسية، فلا شكّ أنّ ارنست بلوخ ينتمي إلى النوع الثالث من القراءة الذي أبرز النزعات المادية الخفية ضمن التراث العربي الإسلامي، بل يمكن أن نذهب إلى حدّ القول بأنّه كان رائدًا لها كما سبق أن أشرنا في مقدمة هذا البحث.

ففي دراسته حول «ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي» والتي حرّرها بمناسبة الاحتفال بالألفية التي مرّت على ميلاد ابن سينا سنة 1952، أشاد بلوخ بالدور الذي اضطلعت به الثقافة العربية الإسلامية خلال العصر الوسيط في عملية استيعاب التراث اليوناني ونقله إلى العربية ثم تطويره داخل هذا الإطار. فهو يشير إلى هذا العمل بالقول: «هذا ما حصل بكلّ نجاح لدى المفكرين الشرقيين الفطاحل. فقد أنقذوا النور اليوناني وساهموا في تطويره» [1]. إلاّ أنّ ما يجدر ملاحظته في هذا الصدد، هو أنّ بلوخ لم يتّبع حكم الاستشراق العام كالذي أصدره ارنست رينان حين قلّص من قيمة التجربة العربية في مجال البحث الفلسفي ولم يسر أيضا على منوال هيغل ومدرسته،

---

(1)Bloch E., *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, S. 479.

ارنست بلوخ، ابن سينا و اليسار الأرسطوطاليسي، المصدر السابق الذكر، ص 479.

بل حاول أن ينوّه بمزايا هذه التجربة وأن يبيّن كيف تفاعلت القراءة العربية مع الموروث اليوناني، فهذه لم تقتصر على اجتراره وإضافته إلى المخزون المعرفي العربي وإنّما قامت بتأويله حسب حاجيات العصر والغايات التي رسمت له على كلّ من المستويين المعرفي والإيديولوجي. ولا شكّ أنّ بلوخ يلتقي هنا مع الجابري في تحديد أهمّية الدور الوظيفي للفلسفة [1]. فهو يستبشر فيه الدلالة الطلائعية للمشروع التنويري الذي لم يتبلور إلاّ مع التفاعلات الكبرى التي أفرزتها الحداثة بعد قرون عديدة. كما يستقرئ فيه تحويرا جوهريا لمفهوم المادة الأرسطي، وهو ما شكّل محور عمله الذي انكبّ عليه منذ الثلاثينات من القرن الماضي ولم ينشر إلاّ سنة 1972 تحت عنوان: «إشكالية المادية، تاريخها وجوهرها» *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*[2]. فقد اختار بلوخ كلاًّ من ابن سينا وابن رشد علمين بارزين في الفكر العربي الإسلامي للكشف عن النزعة المادية وكذلك عن اللبّ العقلاني والطابع العلماني في أثرهما. فبيّن أن كليهما ساهما في تطوير المفهوم الأرسطي للمادة وتحوير طبيعة العلاقة التي تربط المادة بالصورة؛ فهما لم يقتنعا بالتحديد الذي أعطاه أرسطو للمادة والمتمثل في إمكانية التقبّل السّلبي للصورة بل أضافا لها صيغة الإمكان الإيجابية التي تجعل المادة حاملة للصورة بالقوة. فكأنّ المادة تحوّلت إلى «رحم الوجود» أو كما يقول أيضا إلى «أم الوجود» *Mutter des Seins*[3] باعتبارها تضمر في طياتها بذرات

---

(1) محمد عابد الجابري، نحن و التراث، المرجع السابق، ص 234.

(2) إشكالية المادية، تاريخها و جوهرها، المصدر السابق الذكر.

(3) المصدر السابق الذكر، ص 145.

الوجود في حالة القوة وليست مجرّد عنصر سلبي يتقبّل الصورة مثلما يتقبّل الشمع الرسم على سطحه.

فبفضل التصور الشمولي للمادة أصبحت هذه تحمل بالقوة بذرات الموجودات الممكنة وجودها بالفعل وتحولت الصورة إلى مجرّد قابلة تساعد على عملية التوليد وذلك بدفع الموجودات بالقوّة ضمن المادة إلى حيز الوجود بالفعل [1]. وللتأكيد على ذلك يستشهد الفيلسوف بابن سينا من كتاب «النجاة» حول نظرية الاستقساط ويضيف قائلا : «ابن سينا يسمّي الصورة «النار الكامنة» أو الحقيقة المشتعلة» للمادة. فبعد هذا التحوير الذي طرأ على العلاقة الحاصلة بين الصورة والمادة ليس هناك فاصل كبير يحول دون التوقف عند شبه المحايثة التامّة أو «الطبيعة الطابعة» التي تحدّث عنها ابن رشد. وهذا يعني أنّ المادة لا تضمّ في طياتها كل الصور بمثابة البذور فحسب، وإنما تضاف إليها أيضا الحركة بصفة جوهرية و ليست عرضية كما هو الحال لدى أرسطو في حديثه عنها كقوام لكمال الشيء» [2].

ما يمكن استنتاجه من هذا القول هو أنّ قراءة بلوخ لفلسفة ابن سينا وابن رشد تؤكّد على التحوّل النوعي في تحديد طبيعة العلاقة التي تربط المادة بالصورة. فالثنائية الأرسطية مثلا قد تغيرت في بنيتها وأصبحت متوازنة في عناصرها بحيث لا يمكن لدى ابن رشد تصوّر

---

(1) المصدر السابق الذكر، ص153 Bloch E., *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz,* Gesamtausgabe Bd. 7, S.153

(2) ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي، المصدر السابق، ص105. Bloch E., *Avicenna und die aristotelische Linke,* Anhang zu: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Bd. 7, S. 501.

المادة منعزلة عن الصورة ولا الصورة متعالية على المادة. فكلاهما في علاقة تلازم حميمة مع الأخرى. وهو ما يوحي بالوحدة التي ساقها فيما بعد سبينوزا حينما عرض نظريته في الوجود باعتباره وحدة مطلقة تضم «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» والتي أثارت جدلا كبيرا في الأوساط اللاّهوتية و العلمية.

وانطلاقا من هذا التحديد لمفهوم المادّة يخلص بلوخ إلى النتيجة التي كان يستهدفها من خلال قراءته لكلّ من الموروث السّينوي والرّشدي والمتمثلة في التحوير الجوهري الذي حدث للإرث الأرسطي عن طريق القراءة العربية الإسلامية. فهو يعتبره منعطفا حاسما تبنّته المشائية العربية الإسلامية وينعته بـ«اليسار الأرسطوطاليسي» في مقابل «اليمين الأرسطوطاليسي» الذي استقطبته «المدرسة المسيحية» وعلى رأسها «ألبير الكبير» وتوما الأكويني. وقد اتبع بلوخ في هذا التصنيف التقسيم الذي ظهر بعد وفاة هيغل بين «اليمين الهيغلي» الذي ظلّ متمسّكا بقراءة لاهوتية للنسق الفلسفي الهيغلي و«اليسار الهيغلي» الذي سعى إلى تحرير المنهج الجدلي الهيغلي من هالته القدسية وأبرز اللبّ العقلاني المختفي وراءها. ومنها تحولت الجدلية الهيغليّة إلى أداة علمية وظّفت لتحليل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية وكذلك للكشف عن مظاهر الاغتراب والأوهام الإيديولوجية في الفكر والمجتمع.

أما بالنسبة إلى «اليسار الأرسطوطاليسي» فإنّ بلوخ قد قدّم من خلال دراسته «أشهر تفسير جديد للرشدية» [1] حسب عبارة الباحث

---

(1) ستيفان فيلد، صمويل هانتنكتون و ابن رشد، التنوير وصراع الحضارات، مجلة الفكر العربي، عدد 81، 1995، ص 28.

الألماني ستيفان فيلد، إذ أنه لم يعزل رواد «اليسار الأرسطوطاليسي» أو المشاءين العرب الإسلاميين عمّن واكب عملهم من الرّشديّين الغربيين أمثال سيجر برا بان وجوردانو برونو وغيرهما. فكلّ هؤلاء كان يجمعهم عنصر مشترك هو إعادة النظر في المفاهيم الأرسطية وتأويل دلالاتها وفقا لما تمليه التطورات العلمية والتطلعات المعرفية. فلا غرابة أن يبرّر فيلسوف الطوباوية مقاربته بين كلّ من اليسار الأرسطوطاليسي والهيغلي بالقول «إنّها مقارنة ذات صبغة طبيعية إذ أنزل فيها العقل الفعّال الأرسطي وكذلك الرّوح المطلق الهيغلي من السماء إلى الأرض (...) فما يجمع بينهما هو الاهتمام المشترك والمتزايد بالحياة الدنيا وكذلك السّعي إلى جلب العقل الفعّال الأرسطي نحو النزوع الطبيعي كما حصل ذلك للروح المطلق الهيغلي بعد عملية القلب المادية» [1].

ماذا يمكننا أن نستخلص من هذه القراءة المادية للتراث الفلسفي العربي الإسلامي التي تبنّاها بلوخ ؟ هذا التحليل يجرّنا إلى الحديث عن ثلاثة أبعاد قد يتسنّى لنا استنتاجها:

1-البعد المعرفي

لقد أفرزت دراسة بلوخ تحديدا جديدا ومغايرا لمفهوم المادة بعد أن أعيد النظر في القراءة التي حصلت له عبر التاريخ. فالمادة ليست كتلة ميتة أو ظاهرة آلية بحتة، وإنّما هي حسب الدلالة التي تضمّنها التعريف الأرسطي والتي تبنّاها بلوخ «كاتا تو ديناتون» *Kata-to dynaton* أي ذلك الموجود بالقوة الذي يحدّد شروط الوجود

(1) بلوخ، ابن سينا و اليسار الأرسطوطاليسي، المرجع المذكور، ص 492 .
Bloch E., *Avicenna und die aristotelische Linke*, S.492

والتمظهر في الواقع العيني من ناحية؛ كما أنها من ناحية أخرى «دينامي أون» – *dynamei on* – أي ذلك الموجود في حالة الإمكان والمتضايفة مع كلّ ممكن واقعي وموضوعي، ومن ثمّ فهي أساس الإمكان أو مهده وقوامه.

إلى جانب هذا التحديد أبرزت الدراسة طبيعة التفاعل الذي يقع بين المادة والصّورة وخاصة بعد أن تغيّرت نوعية هذه العلاقة على مستويات عدة داخل الموروث الفلسفي مثل علاقة الوعي بالوجود أو النفس بالجسد. وهو ما قلّص تأثير التأويل السطحي والخاطئ لمفهوم المادة وأعاد له دلالته العميقة وحيويته سواء داخل التراث العربي الإسلامي أو ضمن القراءة الغربية للجدلية المادية و التاريخية [1].

2-البعد الإيديولوجي

لا شك أن بلوخ قد شعر بالنقائص التي تضمنتها القراءة الإستشراقية والفلسفية للتراث العربي الإسلامي رغم الجهد الكبير الذي بذل في هذا المجال. فهو قد نقد بشدة مثلا الطريقة التي توخاها المستشرق الألماني ماكس هورتن في كيفية تأويله للنصوص الرّشدية حيث ما انفك الباحث يعمل على تعديل موقف ابن رشد إلى حدّ وسمه بالفقيه المتزمّت و المدافع اللدود عن النصّ الديني [2]. و هذا يتناقض والواقع التاريخي الذي عاشه ابن رشد، خاصة في محنته الأخيرة، حيث تعرّض إلى أبشع الاتهامات و أشنع الهجمات من قبل الفقهاء وذوي السلطة السياسية، وهذه المحنة أدّت بحياته رغم العفو الذي ناله فيما بعد. فتوضيح هذا الموقف من قبل بلوخ وتأويل النصّ

(1) نفس المصدر، أنظر التقديم، ص 15-17.
(2) بلوخ، نفس المصدر، ص 492.

الرّشدي في الاتجاه الموضوعي جعل القراءة تتحرّر من الأحكام الاعتباطية والمسبقة التي أسقطتها أحيانا القراءات الإستشراقية والتي أصبحت فيما بعد موضوع نقد متواصل كما حصلت الإشارة إليه في موضع آخر [1].

إضافة إلى ذلك فإنّ دراسة بلوخ سعت أيضا إلى الربط بين المجالين النظري والعملي أو المعرفي والإيديولوجي، بحيث لم ينفصل البحث عن الواقع الاجتماعي والسياسي، بل حاول إبراز العلاقات الموضوعية التي تحدده والتي تجد انعكاسها على المستوى النظري. كما يجدر في هذا الصدد التذكير بأنّ ما سعى إليه الجابري مثلا في الكشف عن الوظيفة التي تكمن وراء شروح ابن رشد للنصوص الأرسطية أو في ردّه على الغزالي في «تهافت التهافت»، يتطابق والغاية التي استهدفها بلوخ من خلال قراءته رغم النقد الذي وجّهه الجابري لهذا النمط من القراءة التي نعتها بالسلفية الماركسية.

3-البعد الحضاري:

لم يقتصر بلوخ في بحثه على درس الأثر اليوناني ومدى تطوره داخل التراث العربي الإسلامي بل واصل تتبّع التحوير الذي جرى على هذا التراث بعد أن وصل إلى الغرب وكيف كان وقعه على الرشدية اللاتينية خاصة والفكر الحديث عامة. ويشير فيلسوف الطوباوية في هذا المجال إلى تداخل الأبعاد الزمنية والمكانية التي تكشف عن مسار معرفي وحضاري مغاير للصيرورة التاريخية. فهو

(1) أنظر مقالنا بعنوان: «ابن رشد في ظل القراءات الألمانية»، ضمن أعمال «ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب»، منشورات المجمع الثقافي، تونس 1999، ص 487-510.

يتحدث مثلا عن بوادر التنوير التي ظهرت مع الفكر الرّشدي وكذلك عن تشكّل اجتماعي تجاري يماثل بروز الطبقة البورجوازية التجارية في عصر النهضة، ولكنه سبقها في أرض الإسلام قبل قرون عدّة [1]. ولا بدّ من التأكيد هنا بأنّ الرشدية قد ساعدت على تنمية هذا التثاقف الحضاري بصفة محسوسة، خاصة وأنّ ابن رشد ذاته كان منفتحا على أهل الحقّ أنّى كانت مشاربهم وهويّاتهم كما نصّ على ذلك في «فصل المقال».[2] وهو ما دفع أنطوان سيف إلى الإشادة بهذا البعد الحضاري للرشدية قائلا «هذه اللحظة الرشدية التاريخية المنيرة والمتألقة هي التي يمثلها الوعي العربي المعاصر ويتحسّر على افتقاده لها ويحاول إحياءها، ويعمل على استعادتها» [3]. إلاّ أنّ بلوخ كان سبّاقا إلى التنويه بهذه الظاهرة الإبداعية للتثاقف الحضاري، فهو ، كما ذكرنا، كان من المفكّرين الألمان الرّواد الذين انفتحوا على الشّرق معرفيا وتغذّى من مناهله ثمّ كشف عن العناصر المشرقة والإيجابية فيه، بحيث تحوّل الفكر العربي الإسلامي إلى مرجع فلسفي وحضاري هام يمكن أن يُقتدى به مستقبلاً على الصّعيد الإنساني وفي مجال التثاقف.

غير أنّه لا بدّ من التذكير بأنّ هذا النمط من القراءة المادية للتراث العربي الإسلامي الذي عرضه علينا بلوخ في هذه الدراسة وفتح به مجالا جديدا للشرح والتأويل يحتاج هو الآخر إلى وقفة نقديّة، كما تؤكّد على ذلك كلّ من إلزبيت بوشمان وعطيات أبو السعود في

---

(1) ارنست بلوخ، ابن سينا و اليسار الأرسطوطاليسي، ص 482.

(2) أبو الوليد محمد بن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، ضمن «فلسفة» ابن رشد، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1982، ص 17.

(3) أنطوان سيف، كلمة الافتتاح لندوة ابن رشد في بيروت 1994، مجلة الفكر العربي، عدد 81، 1995، ص 6.

بحثهما حول بلوخ[1]. فهما تتساءلان عن مدى الحديث حقّا عن تيّار مادي داخل الفكر العربي الإسلامي، وهل كان كلّ من ابن سينا وابن رشد فعلا رائدا أو متمّما لحركة يسارية تبنّاها عن طريق قراءة الإرث الأرسطي؟ أليس هناك عملية إسقاط لأحكام مسبّقة على النصوص السّينوية والرّشدية من قبل بلوخ؟ إنّ المجال لا يسمح للتوسّع في هذا الموضوع والإجابة بإطناب على هذه الأسئلة، لكنّ القراءات التي أجراها كلّ من الطيب تيزيني وحسين مروة[2] على نصوص ابن سينا وابن رشد تكشف بأنّه يمكن تفسيرها حسب المنوال الذي توخّاه بلوخ.

لقد اعتمدنا في ترجمة نص «ابن سينا و اليسار الأرسطوطاليسي» على النّسخة التي نشرتها دار سوركامب بفرانكفورت سنة 1963 والتي أعيد نشرها كملحق في كتاب « إشكالية المادية، تاريخها وجوهرها» سنة 1972. كما قمنا بالتّحقيق في النّصوص والشواهد التي استند إليها بلوخ في دراسته، وأضفنا الملاحظات والتعقيبات الواردة في الهوامش لتيسير عملية الفهم على القارئ.

وفي الختام نودّ تقديم شكرنا الجزيل إلى كلّ من الأستاذ صحبي الثابت الذي بذل جهدا كبيرا في مراجعة النص المعرّب ومقارنته

(1) عطيات أبو السعود، الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ، منشأة المعارف بالإسكندرية 1997، ص 200.

(2) الطيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق 1971 ص 218 ؛ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت 1986، ص 623 وكذلك دراسة الباحثة.
Elisabeth Buschmann, Untersuchungen zum Problem der Materie bei Avicen na, P. Lang Verlag, Frankfurt am Main, Bern 1979 .

بالمصدر الألماني والأستاذ سرحان ذويب الذي أعاد النظر في النص العربي والأستاذ هشام جعيّط رئيس المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» لقبوله نشر هذا النصّ الفريد من نوعه في الفكر الفلسفي الألماني المعاصر حول قراءة التراث العربي الإسلامي ونشره باللغة العربية.

إرنست بلوخ

ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي

«التطور هو إخراج الصورة من المادة»

«Entwicklung ist eductio formarum ex materia»

عن ابن سينا وابن رشد

ما من مرّة نفس الشيء

ربّما نظر في كلّ شيء معقول سبع مرّات، لكن كلّما نظر وأمعن التفكير فيه، في زمن ووضع مغايرين، لم يبق على ما هو عليه، لا لأنّ الناظر قد تغيّر، وإنّما أيضا وبالأخصّ لأنّ المنظور فيه قد طرأ عليه هو الآخر تغيير، فعلى المعقول أن يبرهن عمّا جدّ فيه ويثبت ذاته كشيء جديد؛ هذا ما حصل بكلّ نجاح، خصوصا لدى المفكّرين الشرقيّين الفطاحل. لقد أنقذوا النور اليوناني وساهموا كذلك في تطويره.

معالم الذكرى

ابن سينا المعروف بـ«Avicenna» باللاّتينية، هو من هؤلاء المفكّرين الأوائل وأعظمهم شأنا. ولد سنة 980م في قرية «أفشنة» بالقرب من بخارى وكان ينتمي إلى الشعب التدشيقي. ينتسب أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا إلى عائلة مرموقة اهتمّت بتربيته منذ صباه وحظي عند والديه بعناية كبيرة، فكان نضجه مبكّرا وسليما؛ هذا النّضج تناسب وتلك الموهبة التي تظهر أحيانا لتأخذ طريقها المرسوم،[1] فبعد أن استوعب علوم الحساب والهندسة وكذلك المنطق وعلم الفلك،

(1) يبدو أنّ بلوخ استند في بحثه إلى ما كتبه ت.ج.دي بور في دراسته لتاريخ الفلسفة في الإسلام التي ترجمها إلى العربية وعلّق عليها محمد عبد الهادي أبو ريدة. انظر: ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1981، ص 246.

انتقل ابن سينا إلى جامعة «بغداد» [1] حيث درس الطبّ والفلسفة. وفي الثامنة عشرة من عمره أصبح ابن سينا قادرا على ممارسة الأمور السّياسة وعلم الطب معا وصار فيما بعد وزيرا لأمير همذان (المدينة التي أُسّست على أنقاض اكباطان)، ثم دخل بعد ذلك في خدمة أمير أصفهان وعاد إلى همذان بعد أن غزاها هذا الأخير، كما أنه حصل باكرا على شهرة عظيمة في مجال الطبّ ومالٍ كثير بعد أن نجح في شفاء ابن الخليفة في بغداد.[2] ويدّعي أعداؤه الذين كانوا منذ البداية من بين الفقهاء أنّه أطنب في إدمانه على الخمر والجنس، وهذا القول، لو ثبت حقّا، لهو شاهد على قوّة شخصيّته. أمّا إفراطه الحقيقي، فيتجلّى في تعدد مؤلفاته التي خلّفها والتي تناهز التسعة وتسعين كتابا. لقد أبدع ابن سينا في الفلسفة كما أبدع في الطبّ، وألّف كتابه الشهير «القانون في الطبّ» الذي اعتبر مرجعا أساسيا لعدّة قرون في الشرق والغرب.

إنّ أهم مؤلفات ابن سينا الفلسفية يحمل العنوان الرامز «كتاب الشفاء» الذي ينقل صورة شفاء الجسم ووقايته إلى العقل. و«كتاب الشّفاء»[3]* موسوعة تضمّ ثمانية عشر مجلّدا وتبحث في أربعة علوم رئيسية وهي: المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات. ومن بين الكتب التي نقلت إلى اللاتينية وترجمت منذ القرنين الحادي عشر

---

(1) لا شكّ أنّ بلوخ يقصد مدينة بخارى كما يتجلّى ذلك من خلال ما ورد في كتب تاريخ فلسفة العصور الوسطى والفلسفة العربية الإسلامية، أنظر: انظر: ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 245 ، جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1971، ص 212.

(2) هنا يذكر بلوخ خطأ ابن الخليفة في بغداد عوض نوح بن منصور سلطان بخارى آنذاك، وهذا الخطأ كالذي سبق يعود إلى عدم تحقيق بلوخ في الأحداث التاريخية.

(3) * ذكر المؤلف العنوان في أصله العربي وترجم معناه إلى الألمانية.

والثاني عشر نجد: «تلخيص كتاب النفس» لأرسطو، «كتاب المعاد»، «عيون الحكم»، «الإشارات والتنبيهات»، «رسالة في أقسام العلوم العقلية» وكذلك «رسائل في الحكمة الطبيعية» أو ما يسمّى بالإلهيات. أمّا ما فقد ولم يعرف إلاّ بصفة مختصرة من خلال ما ذكره الفلاسفة اللاّحقون فهو كتاب «الحكمة المشرقية» الذي يعدّ من أهمّ المؤلفات وأقلّهمّ تزمّتا[1]. وجدير بالذكر في هذا المقام ما ألّفه ابن سينا باللغة التدشيقيّة [2] لمجموعة صغيرة من القرّاء، وهي الموسوعة التي تحمل عنوان «دانش نامه علائي»[3] التي نشرت بطهران سنة 1937 /1938 في مجلّدين (قارن ما كتبه بوغوتدينوف–Bogutdinov – حول هذا الموضوع في المجلّة السوفيتية « فوبروسي فيلوسوفي» عـ3ـدد /1948، ص358). وقد توفي ابن سينا سنة 1037 في أصفهان[4] ودفن في همذان حيث مازال ضريحه معروفا ومقصد الزائرين لحدّ الآن. هناك في همذان قامت «جمعية السّلام الإيرانية» سنة 1952 بتنظيم الاحتفاء بالذكرى الألفية لميلاد الفيلسوف العظيم الذي ينتمي إلى مجموعة الثقافة في الشرق الأوسط بكل ما تتّسم به من سعة وتقدّم وإشعاع إيراني عربي.

---

(1) لقد دار جدال طويل حول هذا الكتاب المفقود في الماضي كما ذكر جميل صليبا في مؤلفه: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1971، ص 215، إلاّ أنّ هذا الجدال مازال متواصلا بل احتدّ في العقدين الأخيرين منذ أن أعيد النظر في قراءة التراث.

(2) ذكر المؤلف اللغة التّدشيقية و يبدو أنّ المقصود بها هي اللغة الفارسية .

(3) وهي المعروفة تحت عنوان: الحكمة العلائية، انظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984، ص 44.

(4) حصل خطأ فيما يخصّ مقرّ وفاة ابن سينا. فقد أصابه مرض القولنج وهو مازال في إصفهان، ولكنّه نقل وهو مريض إلى همذان حيث توفّي هناك من جرّاء هذا المرض ودفن أيضا.

إن موعد الألفية التي مرّت على مولد ابن سينا لا يتناسب والتاريخ الميلادي بل يتطابق مع الحساب الهجري و توقيته القمري، وإنّه حقا لواجب على التاريخ الأوروبي أن يعيد إلى الذاكرة المدرسيّة الشرقية بأكثر تمعّن ممّا هي عليه الآن، لأنّ هذه الأخيرة، خلافا لما كانت عليه المدرسيّة الغربية، تمثّل أحد مناهل فلسفة التنوير لدينا. ويتجلّى ذلك خاصة، كما سنرى فيما بعد، في الطابع الحيوي والمادّي المتميز الذي اتسمت به هذه الفلسفة والذي نتج عن تطوّر من خلال قراءة غير مسيحية لأرسطوطاليس. فهناك تيار فلسفي ينطلق من أرسطو لينتهي عند جوردانو برونو والمادة الكلّية الزاهرة، و ليس عند توما الأكويني والعقل الأخروي؛ وابن سينا يمثّل فعلا ضمن هذا التيار، إلى جانب ابن رشد، أبرز معالمه. هذا ما يتعيّن إدراكه من فحوى هذه الذكرى التي لم تأت صدفة ولا يمكن أن تمرّ مرور الكرام، بل هي واجبة وضرورية: فهي تمثّل نظرة جديدة ومنعشة تسلّط على المادة بعد صمت طويل. هذه النظرة لم تكن سطحية مثلما حدث ذلك عند الآليين، ولا خجولة كما يتمنّاها أصحاب المذهب الأخروي، بل تواصلت مشحونة بطاقة مع ابن سينا.

مدن تجارية وأرضية فكرية يونانية

كان ابن سينا طبيبا و لم يكن رجل دين، شأنه شأن بقية المفكرين الإسلاميين الفطاحل، إذ كان هؤلاء يعيشون لدنياهم ويفكّرون تفكيرا علميّا. أجل، إنّ المجتمع الإسلامي بأكمله، رغم المظاهر الإقطاعية والجامح الفكري للجهاد الحربي الذي يتّسم به، قد خضع لقانون يختلف عن الذي كان يسود المجتمع الأوروبي القروسطي. لقد كان

المجتمع الإسلامي مجتمعا بورجوازيا في مرحلته المبكّرة، رغم أنه ما زال يحمل في طيّاته بقايا ناموس قبلي، ولكن يهيمن عليه في الحقيقة رأس المال التَجاري الذي يعتبر محرّكه الأساسي.[1] فمدينة مكّة، مقرّ ميلاد الإسلام، كانت أكبر المحطّات التجارية وأقدمها وإحدى المراكز الرابطة بين الجزيرة العربية و بلاد الفرس والهند و دول البحر الأبيض المتوسط؛ فالقليل من العرب فقط عاشوا قبل مجيء النبيّ محمّد كقبائل رحّل، أمّا معظمهم فكانوا منذ القدم بدوا يتعاطون الفلاحة والتجارة، فالقوافل كانت تربط بين الأسواق، و محمّد نفسه تزوّج من عائلة تجّار عريقة ذات شأن كبير. وقد سبقت مدينتي البتراء وبُصرا في العصر الروماني مكّة كمركز تجاريّ[2].

بعد وفاة النبي محمّد بسنوات قليلة أسّس الخليفة عمر بن الخطاب أسطول الملاحة في البصرة وهيمن من خلاله على كامل الحركة الملاحية في الخليج الفارسي، ويمكننا القول إجمالا *cum grano salis*: إن المجتمع العربي قد أنشأ المراكز التجارية خمسة قرون قبل ظهور البندقية وميلانو. بل في نفس الوقت الذي عادت فيه آنذاك أوروبا الرومانية تعتمد كلّيا على القطاع الفلاحي، فاز رأس المال التجاري في الشرق كأقدم ظاهرة للتبادل الحرّ. فقد غزا الأرض

(1) حول نمط العيش والبنية الاجتماعية في الجزيرة العربية قبل حلول الإسلام وتغيرها عند مجيئه انظر دراسات الطيب تيزيني مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق 1971، ص 138-194، ومن التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون بيروت 1976، وحسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت 1981، ج1، ص 187-226.

(2) إضافة لما سبق ذكره، قارن هذا القول بحديث أبي حيان التوحيدي حول دور التجار العرب في كتاب «الإمتاع والمؤانسة»، تقديم واختيار أحمد الطويلي، تونس 1982.

في فترة وجيزة لم تتعدّ قرنا واحدا بعد الهجرة وتوغّل فيها غربا حتى إسبانيا وشرقا إلى حدود الهند. ولكن ما هو الدّور الذي قام به الفرسان العرب من خلال الجهاد في سبيل الله ؟ إنّهم كانوا في خدمة السند باد البحري. فخلافا لما كان عليه الوضع القروسطي المبكَر في أوروبا، تميّز العصر العربي بتجّاره المشهورين عالميّا واعتمد على الصّناعة المزدهرة وتنقّل البضائع، عوض أن يستند إلى الحصون وسط الأراضي المقفرة والمدن النادرة والأديرة. لذا لم يكن النّور يسطع في العالم العربي فحسب، وليس في بلاد الإفرنج، بل كان أيضا نورا يفوق في حركته نور المدارس الرّهبانية الأوروبية وما تفرّعت عنها بعد ذلك من جامعات.

إضافة إلى الحركة التجاريّة الدائبة وجد الكتاب الجو الملائم له. فقد بقي التراث اليوناني القديم حيّا بدون انقطاع ولم يؤثّر فيه الترحال الذي حصل في تلك العصور. ففي سوريا حافظ هذا التراث على طابعه الحيوي بلا تشدّد بيزنطي ولا صرامة إشراقية؛ إنّ يامبليخوس، وهو أبرز الأفلاطونيين المُحدثين وأجدرهم، كان سوريا. كذلك اشتغل العديد من السّوريين قبل عصر النبيّ محمّد ومجيء الإسلام بالطبّ وتضلّعوا منه، ثمّ أصبحوا في الحقبة الأولى للإسلام مترجمين للفلاسفة اليونانيين إلى اللغة العربية[1]. كما لا يخفى على الذهن احتكاك الفكر العربي بالنظرية المانوية الإيرانية وبحرّية الفكر التي كانت تتمتّع بها بلاد الفرس والتي عبّر عنها كسرى أنو شروان

(1) حول دور السّوريين المسيحيين في حركة النقل أنظر: جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية، ص 93-116، كما لا ننسى أن النقل حصل في غالب الأحيان من اللغة السريانية إلى العربية ولم يكن مباشرا عن اللغة اليونانية.

أحسن تعبير باحتضانه الفلاسفة اليونانيين الذين فرّوا من اضطهاد الإمبراطور البيزنطي جوستنيان[1]. وحين تقلّصت حريّة الفكر هناك وأصبح كسرى هو الآخر من مضطهدي الطوائف المتشيّعة التي كانت تعبد الطبيعة ومساندا للدّين القائم (بحيث لقب بعد تبنّيه هذه العقيدة أنو شروان أو السّرمدي)، تمكّن الكهنة من فرض نفوذهم على السلطة في بلاد الفرس حتى الفتح الإسلامي وذلك بطريقة لم يسبق لها مثيل، فتحجّرت الطقوس وتعددت الخرافات : لكن رغم كل ذلك بقي أثر الديانة الإيرانية القديمة [2] متواصلا وكذلك الاعتقاد بأن الإنسان، بفضل استعماله للعقل واعتماده على المنشآت الاجتماعية، بإمكانه أن يساند الرّوح الطيّبة في صراعها ضدّ قوى الشرّ.

فمدينة بخارى التي نشأ بقربها ابن سينا والتي كانت تخضع لسلطة بغداد، كانت في حدّ ذاتها تنتمي لدائرة الحضارة الخوارزمية الإيرانية، وبغداد نفسها أصبحت منذ القرن الثامن الميلادي تحت خلافة المنصور المركز المرموق لتلاقح الثقافتين العربية والإيرانية. فقد كانت مدينة تتجاوز فيها المعرفة تلاوة القرآن وصارت مهدا لأسمى حضارة برزت في ذلك العصر وأفضل موطن ازدهرت فيه الثقافة بشتّى أنواعها بحيث تحلّت بسمة التمدّن المناهض للتزمّت الديني العقيم.

إنّ روح الفكر المتحرّر التي نشأت هناك نقلت من بعد إلى أقصى الغرب، أي إلى قرطبة، حيث وجدت نفس الثقافة. وكما

---

(1) استند بلوخ إلى ما كتبه دي بور في: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 25.

(2) يقصد المؤلف حسب ما يبدو المانويّة وإن لم يذكرها حرفيًا؛ حول معتقدات المجوس وسائر فرقهم وأثرهم في الفكر العربي الإسلامي انظر ما ورد في كتاب: الملل والنحل للشّهرستاني، دار الفكر، بيروت، د.ت.

لاحظنا سابقا، فإن الفلسفة لم تكن هي الأخرى من النوابت الغربية أو الدخيلة على الأرض الإسلاميّة، بل كانت لها حقّا عراقتها اليونانيّة - السّريانية، فكلّ ما سبق ذكره يوضّح بجلاء خصوصيّة المفكّرين الإسلاميين الفطاحل: فهم أطبّاء وليسوا رجال دين، ذوو نزعة طبيعيّة وليسوا بفقهاء[1].

في أوروبا القروسطية آنذاك كان عدد الفلاسفة ذوي الميول العلمية قليلا جدا (روجي بيكون وألبرت الكبير يعتبران الوحيدين في هذا المجال)، أمّا لدى المدرسيّين العرب فكان الأمر على عكس ذلك، فلديهم يرجّح العلم على الفقه حتى في شرحهم لسور القرآن (مثلما ينصّ على ذلك «كتاب المعاد»[2] حيث ينفي ابن سينا في شرحه للسّورة 36 حشر الأجسام يوم القيامة). كذلك كانت العلوم الدنيوية بدون منازع أروع ما تحلّى به ساسة الإسلام شرقا وغربا، أي العباسيين في بغداد والأمويين في قرطبة، فهنا لم يكن الخليفة البابا المقدّس، ولم يبرز أثر التزمّت الديني المناهض للعقل إلاّ مؤخّرا بعد تدهور الوضع السّياسي والتجاري في المجتمع العربي. فإلى حدّ عصر الانحطاط ما انفكّ يسطع ما نعته روجي بيكون مثنيا بذلك بإطناب على دور العلوم العربية: «العلم التجريبي»[3] إلى جانب الدراسة المتواصلة للعلوم «الدخيلة» القديمة وتطوّرها، وقد ذهب الاسكندر فون هومبولت هو الآخر في حكمه إلى حدّ القول بأنّ العرب هم المبتكرون الحقيقيّون للعلم التجريبي المدقّق

---

(1) هذا الحكم يتسم بشيء من المبالغة ولا يمكن أن يطبّق على كل المفكرين الإسلاميين بصفة مطلقة، فابن رشد مثلا كان قاضيا وفقيها وطبيبا وفيلسوفا في آن.

(2) يقصد بلوخ هنا الرسالة الاضحوية في أمر المعاد، القاهرة 1949.

(3) ذكر المؤلف العلم التجريبي باللغة اللاتينية «*Scientia Experimentalis*».

والمحكم على الإطلاق.[1] فكم هي جليّة الأرضية التي يتّضح في أعقابها أيضا نمط التفكير اللاّفقهي لدى الأطباء والفلاسفة الإسلاميين في العصر الوسيط خلافا لما كان عليه الوضع آنذاك في أوروبا الإقطاعية والكنسيّة. ويبدو هذا الفرق واضحا رغم المرجعية الفلسفية المشتركة المتمثّلة في أرسطو ورغم المسحة الصّوفية التي لم يخل منها الشرق نظرا لما خلّفته الأفلاطونية المحدثة من أثر.

وجه الاختلاف في العلاقة بين الحكمة والعقيدة

ليس من الغريب أن يشعر هؤلاء المفكّرون الذين سبق ذكرهم بتفوّقهم على أهل العقيدة، فبقدر ما نلاحظ التأكيد على تعلّقهم بالإيمان فإن هذا الضرب من الوفاء لا يخلو كذلك من احتراز بيّن يقلّل من شأنه؛ وهذا الاحتراز يشبه اشمئزاز الرّجل الكهل من أكلة الأطفال أو بالأحرى يماثل نفور الباحث عن الحقيقة من كلّ ما هو زائف وتحفّظه إزاء أي إغراء للفكر العقيم. يقول ابن سينا في هذا السّياق بأنّ مؤسّسي العقائد قد جاؤوا في مختلف العصور بما لقّنه الفلاسفة فيما بعد، إلاّ أنّهم أشاروا إليه حسب طريقتهم التي تخفي باطن مدلوله، ولقد عبّروا عنه من خلال الرّموز والأمثال لأنّ الوحي المنزّل جاء بلغة المجاز التي يفهمها كلّ الناس. فلو أنزل الوحي على نحو آخر غير الذي جاء عليه لفقد مفعوله، أمّا مهمّة الفلسفة فهي إخضاع الدين لمقاييس العقل والتحقيق في مضمونه من قبل الرّاسخين في العلم، أي لا بدّ من

---

(1) الاسكندر فون هومبولت (1769–1859) فيلسوف وعالم طبيعة ألماني حاول الربط في دراساته العلمية بين قوانين الطبيعة وحركة الفكر البشري كما عبّرت عنها المثالية. وهو من معتنقي النظرة الكلّية للعالم التي تشهد حاليا نهضة جديدة نتيجة لتطور الفيزياء الحديثة.

الإدلاء بالبرهان عوض التشبّث بالإلهام.[1] وهكذا تحوّل الإيمان بنصّ القرآن، أي بكلمة الله، إلى اعتقاد من نوع آخر يتمثّل في التعلّق بقدرة العقل البشري، وهو ما يوضّح أنّ العلاقة بالشريعة لم تكن متوتّرة وأنّ تأثيرها الملزم من حيث توجيه البحث العلمي بقي محدودا جدّا؛ كما أنّه لم يبق شيء ممّا أوحت به العقيدة خارجا عن إطار المعرفة أو فارضا سلطته على العقل، بل الأصحّ هو أنّ لغة المجاز هي بمثابة اللّغز الذي تفكّ عقده دون أن يكشف عن أسراره. ففي نظر ابن سينا، وبصفة أدقّ لدى ابن رشد، كان أرسطو هو الّذي تجلّت فيه أسمى صورة للعقل الإنساني، فلا يمكن التعبير بأكثر وضوح عن مكانة العلم المرموقة.

لقد أشاد المدرسيون المسيحيون أيضا بأرسطوطاليس إلى حدّ التقديس حين لقّبوه بداية من القرن الثالث عشر بالمبشّر للمسيح، لكن هل يمكن تصوّره بالمِثْل لدى المفكّرين الإسلاميين واعتباره رائدا لمحمّد؟ كلاّ! إنّ أرسطو ليس برائد، بل هو بالنسبة إلى ابن رشد الظّاهرة التي تجلّى فيها العقل البشري إطلاقا، في حين أنّ نور محمّد انحصر في إطار الموعظة والإرشاد كمرحلة أولى للتربية، وتجلّى من خلال الرموز والأمثال. لهذا السّبب تختلف هنا علاقة الحكمة بالعقيدة تماما عن التصور المسيحي المدرسي لها. فهنا، ابتداء من «أنسلم فون كانتربوري» حتى توما الأكويني، لم ينظر إلى الوحي باعتباره ضربا من

(1) استند بلوخ في قوله إلى ابن سينا، لكنّه لم يذكر السند الذي اعتمد عليه؛ ومن الأرجح أن يكون قد استوحى قوله، ليس من ابن سينا، وإنّما من ابن رشد وكتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» حيث يوجد هذا التأويل.

الأمثال، بل وحتى لدى من سبقهم من فلاسفة الكنيسة الهراطقة مثل سكوتوس الأرغيني الذي بدا لديه التأثّر بالفكر العربي والأفلاطوني الحديث قوّيا جدّا، فإنّ «الحقيقة العقليّة» كانت تخضع لـ«حقيقة السّلطة» الكنسيّة، إذ كان على العقل أن يثبت «حقيقة العقيدة عن طريق البرهان».[1] لقد قلب ألبير الكبير، وخاصّة توما الأكويني، علاقة الحكمة بالشريعة المأثورة لدى العرب رأسا على عقب : فليست العقيدة هي المعرفة الأولى الملائمة لعقول العامة والممهّدة للحكمة، بل إنّ هذه الأخيرة هي النّور الطبيعي والمرحلة التمهيديّة للوحي.[2] وحينما حاول توما الأكويني أيضا التوفيق الموضوعي بين العقيدة والحكمة، فإنّه بقي رغم ذلك حبيس مفارقة دينّية، لا سيّما تلك المفارقة المسيحيّة التي عارض بها القدّيس باولو حكمة الكون ووصفها ترتوليان بقوله: « إنّ الإنجيل حقّ لأنّه غير منسّق، ويستحيل فهمه».[3] وهكذا تبدو العقيدة في أصولها، حتّى لدى توما الأكويني، وهو أكبر ممثّل للأرسطية داخل الفكر المسيحي وأشدّهم تشبّثا بها، متعالية على العقل، إن لم تكن معادية له بنفس القدر؛ و لهذا السّبب فهي أكثر جدارة بالتّقدير باعتبار أنّه لا يمكن إدراكها عن طريق المعرفة

---

(1) عرض المؤلّف الجمل المرصودة باللاتينية.

(2) انظر بحث زينب محمود الخضيري: ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1985، في هذا البحث تعرّضت زينب الخضيري إلى الإشكالية التي أشار إليها بلوخ وبيّنت الفارق بين التيار العقلاني الذي انتهجه المفكرون الإسلاميون والتيّار الذي توخّاه المدرسيون في دفاعهم عن اللاهوت وتبنّيهم الفكر الأرسطوطاليسي.

(3) ذكر بلوخ القول باللغة اللاتينية. أما الكاتب الذي استشهد به فهو ترتوليان أحد كتّاب اللاهوت الأوائل؛ ولد ترتوليان في قرطاجنة سنة 160 م وتوفي أيضا فيها سنة 240 م، وقد اشتغل بالحقوق في روما ثمّ اعتنق المسيحيّة وأصبح من رواد آباء الكنيسة. لكن تأثير الفكر الرواقي فيه جعله من ألذع نقّاد الكنيسة وأشطرهم دفاعا عنها.

الطبيعيّة،[1] فلا يمكن أن تكون المفارقة بين هذا التصور ومعادلة ابن سينا بين المعرفة و النّور (أي النّور السّرمدي) أكثر حسما.

ومع ذلك فإنّ العقل المشرقي لم يكن هو الآخر في توجهّه دنيويّا فحسب، إذ لم يكن يعتبر آنذاك القوّة الوحيدة التي حادت عن النصّ وحطّت من منزلته، فغالبا ما شجّعت الحركة الصوفيّة، وبصفة غريبة، تحفّظ أهل الحكمة إزاء أهل الكتاب وعبّرت في الشرق، ثمّ بعد ذلك في الغرب لدى الزّهد الألبيجوا ومايستر ايكهارت Meister– Eckhart – مرارا عن مناهضة شعبيّة لسلطة الأعيان والكنيسة.[2] فإلى جانب ذلك ساعدت هذه الحركة، خاصّة لدى الطّبقة الإيرانيّة الثرّية، على خلق معارضة متواصلة ضدّ الإسلام العربي[3] حيث برزت هذه في شكل حركة فلسفيّة غنوصيّة. ناهيك أنّ ابن سينا نظر مرارا إلى أرسطو من خلال المنظور الغنوصي والأفلاطوني المحدث؛ كما لا يخفى على أحد التأثير السّرياني الإيراني في الدوائر الفكرية ببغداد والذي كان يتناقض تماما مع النّص القرآني والشّرائع الإسلامية. ففي بغداد، وخاصّة في البصرة، استمرّت الحركة الغنوصية *Gnosis* الإيرانيّة

(1) يقصد المؤلّف هنا بدون شكّ المعرفة الناتجة عن العقل والمرتكزة على البرهان.

(2) لقد وجدت حركة تزهّد قويّة في الأوساط الجرمانية في أواخر القرن الثالث عشر ومستهل القرن الرّابع عشر نتيجة تدهور الوضع السياسي والتنافس السلطوي بين الكنيسة والأعيان. ومن بين الزهّد يمكن ذكر يوحنّا ايكهارت الملقّب مايستر ايكهارت ويعقوب بوهمه ، وهما من الذين يقولون بالجمع بين العقيدة والحكمة؛ أما الألبيجوا، فهي فرقة دينية انفصلت عن الكنيسة الرومانية ووجدت لها مناصرين في جنوب فرنسا حتى من بين الأعيان، وقد حاربها البابا بشدّة. أنظر: إرنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة.

(3) نجد هذا التقييم لدى دي بور الذي استند بلوخ إليه في بحثه وكذلك لدى رينان في دراسته حول ابن رشد والرّشدية، باريس 1882 . ويقصد بلوخ بالإسلام العربي الاتجاه السني المناهض للشيعة.

القديمة والمتمثّلة في القول بمبدأ النّور الذي يعتبر أحد أصول التزهّد الغنوصي، وهي عقيدة تقرّ بمذهب المزج بين النّور والظّلمة[1] وبين المغامرة والخلاص. وابن سينا الذي اتّسم بالنزعة الطبيعية لم تكن له علاقة بأهل السنّة، وإنّما كانت له صلة بمعتنقي المذهب الدّهري الذين يقرّون بميتافيزيقا النور الفلكية، فمال لهرطقتهم (حيث يبدو هناك هوميروس نائما) وحتّى إلى خرافاتهم أحيانا (باستثناء التنجيم الذي فنّده في رسالة خاصّة) وكان يتردّد على الفرق الصّوفية الإيرانية التي تقول بتطلّع النفس إلى النّور السّرمدي عن طريق العرفان أي بدون استناد إلى القرآن أو القيام بالفرائض الدينيّة.[2] كما كانت له اتّصالات بإخوان الصّفاء في البصرة، وهي تلك الفرقة من أهل العلم التي تكوّنت حوالي 950 ميلادي (القرن الرّابع الهجري) وخلّفت رسائل أشبه ما تكون بدائرة معارف شاملة بثّت فيها آراءها حول صدور العالم ورحلة النفس إلى النّور السرمدي وعودتها بعد ذلك إلى الجسم، متأثرة في ذلك بالنزعة الأفلاطونية المحدثة.

كلّ هذا يعبّر عن مدى حضور حركة التصوّف التي هي في الواقع حركة مناهضة للحياة الدنيوية: لكن هذا التصوّف، كما ذكرنا، كان لا شك حليفا من نوع خاصّ للنزعة الطبيعية في صراعها ضدّ السلطة الدينيّة وأهل السنّة، إذ إنّه لا يمكن في نظر الصّوفية المتعالية التخلّي عن العقيدة باعتبارها أفيونا للشّعب بل تعتبرها على عكس

(1) انظر كتاب الملل والنحل للشّهرستاني، ص 235-260 ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 125-130.

(2) لقد تعرّض محمد عابد الجابري إلى النزعة الغنوصية في الفكر السّينوي ونقدها بشدّة بحيث اعتبرها نقطة التحول أو الردّة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي. انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، بيروت 1981، ص 39.

ذلك مخدّرا ضعيفا. غير أن التوجه الذي يقرّ بوحدة الوجود الشاملة لدى المتصوّفة يقول بالصّحو من حالة التقيّد الديني وليس من مقام الغيبوبة، فالإيمان بالنسبة إلى أهل التصوّف يسمو به إلى حالة الحلول الكامل والذوبان الشامل في الوجود الواحد، وعند ذلك يشعر الصّوفي بتفاهة كلّ الأديان فيتعالى عنها باعتبارها بعثت لغير أهل الكشف وأصحاب المشاهدة. وينطبق هذا الحكم أيضا على إخوان الصّفاء في البصرة بنزعتهم التعميميّة والمستوحاة من الأفلاطونية المحدثة : فهم يرون أنّ الأديان القويمة ليست مراحل تمهيديّة ولا طرقا تربويّة للكشف عن حقيقة روحيّة، بل هي في آخر الأمر طرق تعتيم وحالات تضليل.

فما عبّر عنه أبو السّعيد، وهو صديق صوفي لابن سينا، حين قال: «ما لم تخرّب المساجد فإنّ عمل المتصوّفة لم يتحقّق بعد، وما لم يتساوَ الإيمان بغير الإيمان تساويا تامّا، فلن يصبح أحد مسلما حقّا» (قولد سيهر، دروس حول الإسلام، 1910، ص.172)[1] لهو دليل قاطع على تطابق نظرة أهل التصّوف مع تصوّر المفكّرين الإسلاميين المستقلّين عن الدّين رغم اختلاف الأغراض وتباين طرق البحث؛ فإذا تجرّأ الصّوفي في حالة المشاهدة إلى حدّ القول بوحدة الشهود والجمع بين الخالق والمخلوق، فعليه أن يخشى سطوة الجلاّد كما أثبت ذلك التّاريخ، وهكذا يبدو أنّ تجاوز الدّين من خلال التعالي عليه يضاهي فناء الإنسان في الله وفناء الإله في الإنسان.

---

(1) ذكر بلوخ هذا القول بدون أن يعرّف تماما من هو أبو السّعيد، إلاّ أنّه استند في قوله إلى ما أورده المستشرق الألماني ايغناس غولدزيهر في كتابه: محاضرات حول الإسلام هيدلبيرغ 1910، ص 172. Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910 S.

إنّ هذا الضرب من التنوير لا يندرج في إطار المذهب الطبيعي الهرطقي فحسب، بحيث يمثّل عموده الفقري، بل يحمل في طيّاته أيضا معالم التزهّد المناهض للكنيسة. وهو ما نلتمسه – لا في شكل وحدة وجودية، بل في ظاهرة دينيّة إنسانيّة – وبصفة محسوسة لدى «يواخيم دي فيور» joachim de Fior[1] – المبشّر بإنجيل ثالث مجدّد لما سبق. وأخيرا برزت الموجة المعادية للكنيسة بكلّ تحمّس داخل حركة التزهّد الألماني في القرن الرابع عشر الميلادي والتي عبّر عنها مايستر ايكهارت بآرائه المؤلّهة للإنسان وللعقل البشري. وهذه النزعة تذكر بإخوان الصفاء والحركة الصوفية.

ومن المؤكّد، حتّى لا نجازف بالحقيقة التي لا ريب فيها، أنّ الصوفيّة لم تكن معادية للسّنة فحسب، بل كانت أيضا معادية للحكمة، وهذه الظاهرة الأخيرة تبرز خاصّة في عصور الانحطاط، فقد تعرّضت مؤلفات ابن سينا بالذات لحملة تهجّم بعد أن تحالفت الصّوفية مع أهل السّنة وشنّت الحرب على الفلسفة. وجدير بالذكر أنّ أوّل من بادر بهذه الحملة التي رفعت من منزلة الشكّ وجعلته يناقض العقل، هو الغزالي الذي باشر تدريس الفلسفة كأستاذ ببغداد قبل أن يتحامل عليها باسم التصوّف ويؤلّف ضدّها كتاب «تهافت الفلاسفة»،[2] الذي كان له أثر وخيم على مصيرها. وقد قضى الغزالي آخر حياته متصوّفا، إلاّ أنّه

(1) يوهاخيم دي فيور(1130-1202) هو قسّيس من إيطاليا عاش في القرن الثاني عشر الميلادي اشتهر من خلال نظريته حول الثالوث المقدّس و كان له الأثر الكبير في حركة الإصلاح الديني المسيحي وحتى في مفكري الأنوار مثل لسّينق.

(2) أبو حامد محمّد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، القاهرة 1980؛ إنّ بلوخ لم يبحث بصفة متعمّقة ونقدية في دور تحامل الغزالي على الفلسفة والذي جرى قبل أن يعتنق طريقة التصوّف وكان نتيجة شك موضوعي ودراسة عميقة للمذاهب والمسائل الفلسفيّة.

غيّر مجرى الصّوفيّة عن وجهته الأصلية بعد أن جرّد هذه الأخيرة من تلك الأفكار التي تقرّ بوحدة الوجود و عوّضها بتعاليم فقهيّة روحيّة.

وممّا قال هذا الفيلسوف المرتدّ متحاملا على أهل الحكمة:

[البسيط]

خذْ ما تراه ودعْ شيئًا سمعتَ به   في طلعةِ الشّمس ما يُغنيك عن زُحلِ[1]

وكان يعني بذلك الجرم الذي يرمز إلى التأمّل والتفكير العميق واليقظة والعلم، فهو يعتبر القرآن بمثابة الشّمس ويضع أراء ابن سينا التي كفّر بها وحطّ من شأنها في منزلة زحل، ومن بينها قوله بأزليّة العالم، وإقامة الدليل في قضية العليّة أو علاقة السّبب بالمسبّب، ومسألة عدم حشر الأجساد. غير أنّه، إلى جانب هذا التصوّف الذي قاد إلى الانحطاط والظلمة وتطابق معهما فيما بعد، وجدت حركة صوفية أخرى ساندت نظرية ابن سينا التي تقرّ بإخضاع العقيدة للنظر البرهاني والمعرفة الحقّ.

إنّ كل علوم الدّين تعود في الأصل من حيث ظاهرها الرمزي، ولو صوريّا، كما سيتّضح ذلك في ختام هذا البحث، إلى الصّوفية التي جعلت من ذلك أساسها النظري ولم تتولّد عن حركة تنوير بحت؛ فبعد الفترة الرّواقية التي أقرّت بوحدة الوجود، احتضنت الأفلاطونية المحدثة أولا كل التصورات الدينية الموجودة آنذاك في العالم، سواء كانت يونانية أم شرقية، ضمن هذا الإطار المجازي، أي

---

(1) لم يذكر بلوخ إلاّ العجز من بيت الشعر ولم يدل بالمصدر، ومن الأرجح أنّه استند إلى ما أورده ابن طفيل في قصّة: «حي بن يقظان» حيث ذكر هذا البيت في حديثه حول الغزالي. انظر: فلسفة ابن طفيل ورسالة «حي بن يقظان»، تحقيق عبد الحليم محمود، بيروت 1982، ص 80 ، ويعود هذا البيت إلى المتنبّي. (انظر ديوان المتنبي ج3، ص 205؛ شرح البرقوقي، ط. بيروت، 1986).

أنّها قامت بتأويل الرموز الدّينيّة في قالب تصوّرات فلسفيّة؛ ثمّ طرح رائد المدرسة المسيحيّة أريجين[1] نظرية المعاني الثلاثة الكامنة في الإنجيل: أي الظاهر من خلال صريح النصّ، والمرموز إليه من خلال المجاز والباطن الرّوحي الذي يستوجب تأويله. وبدون شكّ، فإنّ مثل هذه الحقيقة التي بحث عنها الأفلاطونيون الجدد ومن بعدهم أرجين ليست تلك التي اعتبرها أهل التنوير، ومن قبلهم ابن سينا، ميزانًا للنظر أو الحقيقة في جوهرها، فالنّظرة الرّمزية الصّوفية (وهي شبيهة في أغلب الأحيان بحركة عشوائية لفنون التأويل) ظهرت أساسا من أجل الدفاع عن العقيدة وليس لنقدها وتقويضها أو لتجاوزها بكلّ حكمة؛ وفي هذا التأويل عن طريق المجاز يفترض دائما أن يكون مضمون الوحي وما يقرّه العقل شيئا واحدا، لكنّه افتراض لا يتطابق ورأي ابن سينا. وبالرغم من ذلك، فإنّ نظرة هذا الأخير للعلاقة بين الدّين والحكمة تندرج في إطار المعرفة عن طريق المجاز التي توخّتها الأفلاطونية المحدثة، إلاّ أن هذه العلاقة التي خضعت لميزان العقل لدى ابن سينا تبلورت خلال عصر التنوير الأوروبي وجادت بثمارها.

حي بن يقظان، الله باعتباره جرما سماويا

إنّ موضوع علاقة الحكمة بالعقيدة ورد في حدّ ذاته في شكل أمثولة، وذلك ليس في أسطورة «الخواتم الثلاثة»[2] فحسب، بل جاء

(1) حول شخصية أريجين الإسكندري رائد المدرسة المسيحية في القرن الثالث الميلادي وفلسفته انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت، (بدون تاريخ)، ص 284.

(2) قصة الخواتم الثلاثة تعود إلى القرون الوسطى وبلاط الملك فريد ريش الثاني في صقلية ولها ارتباط بالحملة التي شنتها السّلطة الكنسيّة على الرشيديين المسيحيين في القرنين الثالث والرابع عشر.

أيضا قصّةً طويلة تعتبر أولى القصص الفلسفيّة، وهي «رسالة حي ابن يقظان» لابن طفيل. هذه القصة نقلت أيضا إلى الأدب الأوروبي ووجدت صدى تجاوز ما أثارته أسطورة الخواتم الثلاثة. فقصّة ابن طفيل أصبحت فيما بعد مثالا يُقتدى به ونموذجا استوحت منه قصّة «روبنسون كروسو» والعديد من أمثالها، إلاّ أنّ القصة نفسها تعود من حيث الفكرة إلى ابن سينا، بل وحتّى عنوانها الرّامز ينسب إليه[1]. فلكي يبيّن أن المعرفة عن طريق العقل تكفي لوحدها، افترض ابن سينا وجود إنسان في معزل كامل عن البشر يهتدي إلى المعرفة الحقّ ويحمل اسما ذا دلالة و فاعلية مناقضة لكلّ تخدير: «حي بن يقظان». ويقظان هو رمز للعقل الفعّال الذي يسري في النّاس و يوحّدهم. وهنا يكمن الدّافع الذي جعل ابن طفيل، أستاذ ابن رشد في الأندلس، يكتب بعد مرور قرن قصة «حي بن يقظان» مجسّما فيها ما تخيّله ابن سينا من قبله.

فتحت عنوان: *Philosophus autodidactus* – الفيلسوف العصامي – ترجمت القصة سنة 1671 إلى اللاّتينية، حيث جاءت في الوقت المناسب، أي فجر عصر التنوير الأوروبي، ثم تلتها الترجمة الألمانية التي قام بها آيشهورن تحت عنوان: *Der Naturmensch* «الإنسان ابن

(1) أبو بكر بن طفيل، حي بن يقظان، حققه وقدم له فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980. يذكر المحقق في المقدمة ص 21 «بأنّ التقارب بين قصة ابن طفيل وقصّة ابن سينا يقتصر على التسمية فقط» في حين يغالي بلوخ في إبراز أثر ابن سينا في قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل، وهو ما يتنافى و حقيقة الموضوع. وقد سبق أن حقق أحمد أمين في الرسائل الثلاث التي تحمل عنوان «حي بن يقظان» وهي التي تنسب إلى ابن سينا، وابن طفيل والسهر وردي ونشرت عن طريق دار المعارف بمصر (بدون تاريخ). ثم قام عبد الحميد محمود أخيرا بنشر رسالة «حي بن يقظان» ضمن دراسة لفلسفة ابن طفيل وذلك تحت عنوان «فلسفة ابن طفيل، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982.

الطبيعة»[1] سنة 1783 وختم بها هذا العصر حسب المنظور الرّوسوي.
أما القصّة فلم تكن منهلا لروبنسون كروسو فحسب، بل عزّزت اعتقاد أهل التنوير الراسخ بأنّه لا حاجة للإنسان بعقيدة أخرى غير إيمانه بقدرة العقل. فحي بن يقظان أو «الحكيم العصامي» الذي ورد، سواء لدى ابن سينا أو عند ابن طفيل، يتطلّع بالفطرة والملاحظة المباشرة إلى معرفة الطّبيعة والحكمة وذلك بدون تضليل أهل الكلام أو الفقهاء وبعيدا عن الخرافات التي يرتاح إليها الجمهور القاصر عن التفكير والمعزول عنه. وفعلا، يتقدّم حي بن يقظان بإدراكه الخاص إلى أسمى درجات المعرفة ليصل أخيرا إلى حالة الحلول الصّوفي. فالنزعة الطبيعيّة لا تقصي هنا التصوّف بل تتبنّاه كما يتجلّى ذلك في الأوساط الثقافية الإسلامية في القرون الوسطى عامّة؛ أمّا التصوّف، فلا ينفي هو الآخر النزوع الطبيعي لدى كبار المفكّرين، بل بالعكس، فهو يدعّم في تزاوجه بالنّزعة العلمية الغالبة، خاصة لدى ابن سينا، التحرّر من النصّ الديني والتقليد السنّي. ففي غياب التنوير يطغى نوع من المشاهدة الذوقيّة كآخر مرحلة من الكمال العقلي – وهو ما جعل بطل قصّة ابن طفيل يفنى في مقام الحلول الإلهي. وكم يبدو غريبا عن التوجّه الطبيعي أن نرى ابن طفيل ينوّه بمكانة ابن سينا ويدوره في مجال التصوف معتبرا إيّاه أحد أعلامهم في فنّ المشاهدة[2]. فهو

---

(1) للإطلاع على توضيحات أكثر حول هذه الترجمة أنظر: *Friedrich Niewöhner, Johann Gottfried Eichhorns Übersetzung des Ibn Tufail (1783) nebst seiner Vorrede", in: Theologie und Aufklärung, Ed. W.E. Müller /H.H.R. Schulz, Würzburg 1992, S.112 – 133; Einleitung zu: Abu Bakr Ibn Tufail, Der Philosoph als Autodidakt , Hay ibn Yaqzan, ein philosophischer Inselroman, von Patric O. Schaerer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, S.80.*

(2) هناك عديد من الدراسات التي تعرضت إلى النزعة الإشراقية لدي ابن سينا وأكّدت على ميله إلى الخطاب العرفاني سواء من خلال القصص التي ألّفها أو ضمن =

يذكر في هذا المجال أحد نصوص ابن سينا قائلا : «ثمّ إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّا ما، عنّت له خلسات، من اطلاع نور الحقّ، لذيذة كأنّها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه، ثم إنّه تكثر عليه هذه الغوا شي إذا أمعن في الارتياض ثم إنّه ليوغل في ذلك حتّى يغشاه في غير الارتياض، فكلّما لمح شيئا عاج عنه إلى جناب القدس فيذكر من آمرة أمرا فيغشاه غاش، فيكاد يرى الحقّ في كلّ شيء، ثم إنّه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة. فيصير المخطوف مألوفا، والوميض شهابا بيّنا و تحصل له معارفه مستقرّة كأنّها صحبة مستمرّة إلى ما وصفه من تدريج المراتب، وانتهائها إلى النيل بأن يصير سرّه مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحقّ. وحينئذ تدرّ عليه اللذات العلى، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحقّ ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحقّ ونظر إلى نفسه وهو بعد متردّد. ثم إنّه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وعن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة وهناك بحقّ الوصول» [1]. وبهذا القول يستند ابن طفيل إلى نصّ ابن سينا من كتاب «الفلسفة المشرقية» المفقود حاليا. ففيه جاء بصريح العبارة أنّ الحق لم يتضمّنه النص الديني (القرآن) فحسب، بل نجده أيضا في الفلسفة الأرسطية[2] ولكن بصفة مقنّعة، أمّا الحقّ الذي لا

= المتن السّينوي ذاته ومن بينها دراسات محمّد عابد الجابري في: نحن والتراث ونقد العقل العربي وكذلك هنري كربان في : تاريخ الفلسفة الإسلامية، أنظر المراجع في آخر الكتاب.

(1) أبوبكر بن طفيل، رسالة حي بن يقظان، ص 30 حسب الترجمة الألمانية التي استند إليها بلوخ.

(2) في قراءته لنص ابن طفيل حي بن يقظان يبدو أن بلوخ قد أجرى تحويرا على دلالته.

جمجمة فيه فقد ورد في «الفلسفة المشرقية» التي هي غير فلسفة الشرقيين وإنّما هي فلسفة الشرق، أي نظرية النّور والمشاهدة.

ومن جهته يذكر ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» بأنّ فلسفة ابن سينا المشرقية تبنّت التحوّل الذي قام به الشارح المشّائي الاسكندر الأفروديسي الذي يرى بأنّ «هناك قوّة جامعة في الكون تسري في أجزائه مثلما تسري القوّة المغذّية في أعضاء الجسم الحيواني فتوحّده. وقد تعرفنا على الكثيرين من معتنقي المذهب السّينوي الذين يردّون هذه النظريّة إلى معلّمهم ويقرّون بأنّه شرحها في كتاب «الفلسفة المشرقيّة»، حيث يورد نظريّة الإشراقيين التي تقرّ بأنّ الإله هو جرم سماوي»[1]. ومن هنا يبدو بلا ريب أنّ حالة الذوق لدى ابن سينا لا تخلو تماما من بعد تنويري و لا تنأى عن نزوع طبيعي، لأنّ الروح القدس الذي يرتقي إليه الزاهد السّينوي لا يقطن في محلّ متعال منزّه عن الطبيعة، بل إنّ الله هو الفيض السّاري عبر الطبيعة ذاتها، انطلاقا من الفلك الأعلى وعبر الأجرام السماوية. وفي هذه النقطة بالذات يصبح التصوّف الذي انتهى إليه حي بن يقظان ضربا من الحلول ضمن وحدة الوجود *Pantheistisch*.

فبينما كانت الأجرام السّماوية تُعتبر لدى أرسطو بمثابة الآلهة لتأثّره بالوثنيّة، تحوّلت الإلوهية في طابعها التوحيدي لدى ابن سينا

---

(1) كذلك الحال بالنسبة إلى المقولة التي يوردها بلوخ من كتاب «تهافت التهافت»، فهو يعود إلى الترجمة الألمانية لهذا الكتاب. أنظر:

Max Horten, Destructio Destructionis, Die Widerlegung des Gazali , in : Die Hauptlehren des Averroes, Bonn 1913, S.234,.

إنّ المرجع الذي يستند إليه بلوخ في استيراد مقولاته يخالف كثيرا المصدر الأصلي بحيث ليس هناك تطابق بين الأقوال التي ذكرت والمرجع الأصلي. قارن ابن رشد ,,تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة 1968، ص 359.

إلى قوّة تسري في كامل الطبيعة، بحيث أصبحت حالة المشاهدة لديه تجمع بين النفس المفارقة والسماء المرصّعة بالنجوم باعتبارها طبيعة مفارقة. هذه النظرة تتنافى كليا ومجرى الحركة الفاعلة في دائرة ما تحت القمر، غير أنّ ابن سينا المتصوّف حافظ على الظاهرة الطبيعيّة التي تقرّ بأنّ الله هو جرم سماوي بكلّ حذر؛ هكذا يمكن القول: إنّ المعرفة عن طريق التخيّل بالنسبة إلى العقيدة مكّنت الحكمة من الحصول على تلك الاستقلالية التي توصلت إليها آنذاك. غير أنّ الحكمة التي غالبا ما امتزجت بالسّعادة الذوقيّة وبقيت وفيّة للجسد وللطبيعة، ارتقت بالمادّة عبر الطبيعة إلى الملإ الأعلى.

أرسطوطاليس – ابن سينا و الجواهر الدنيوية

ولننظر الآن إلى ابن سينا عن كثب وإن لا يسمح المجال هنا بتقديمه بصفة مفصّلة؛ فالبحث سيتطرّق إلى بعض النقاط المتعلّقة زمنيّا به وليست مرتبطة ضرورة بالتراث، بحيث تبرز قيمتها التاريخية بغض النظر عن دلالتها الفلسفيّة. إنّ الفيلسوف ابن سينا سيبقى حيّا في الذاكرة لأكثر من سبب، فهو يعتبر بادئ ذي بدء الحلقة الرئيسية في عمليّة المدّ الحقيقي للحركة المشائيّة، ونعني بذلك أنّه يمثّل نقطة الانطلاق لحركة التنوير المبكّرة في العصر الوسيط وبداية بروز النزعة الماديّة حسب ما بدا للأوساط السنّية ومن بعدها المدرسة المسيحيّة. (على أنّه من المعلوم، أنّ المستشرق الألماني وعالم اللاّهوت الكاثوليكي سابقا، ماكس هرتن الذي لم يكن في مستوى تفتّح ما تطرّق إليه من مواضيع، ما انفكّ يحطّ من شأن كلّ من ابن سينا وابن رشد كرائدين لحركة الأنوار ويدحض موقفهما، كلّما قام بترجمة

نصوصهما والتعليق عليها؛ فنزعتهما الطبيعية لا تتجاوز، حسب قوله، «التصور السّاذج لدى الفكر المدرسي». ويبدو أنّه دعّم قوله بالاستناد إلى مراجع منقولة عن اللاّتينيّة غير محقّقة فيها؛ وممّا يثير الدهشة أكثر، أنّ ابن رشد يتحوّل لديه من مناهض للتوجّه السّلفي إلى «مدافع عن النصّ القرآني»، وهو ما يتناقض تماما وميل ابن رشد إلى «الطابع التوحيدي للوجود»، الشيء الذي ينفره ماكس هرتن ولا يقبل الإقرار به. إلاّ أنّ السّلفية الإسلامية التي حاربت ابن سينا وابن رشد وأمرت بحرق كتبهما لم تعترف آنذاك بتمسّكهما بالنصّ الدّيني واعتبرت ذلك مجرّد إقرار لفظي، فهؤلاء الفقهاء توصّلوا بعدُ، مع الأسف، إلى إثبات النزوع الطبيعي لدى الفيلسوفين بكيفية أدقّ ممّا صدر عن مثل هذا المستشرق الرجعي لاحقا[1]. أما فيما يخصّ أثر الرشديّة ووقعها الثوري على فلسفة العصر الوسيط المسيحي، فإن ذلك لا يعود إلى «التصوّر البدائي والسّاذج» الذي نعت به هرتن المدرسيّة، إذ أقلّ ما توصف به المدرسيّة هي البدائية، ولذلك بقي ابن سينا وابن رشد خالدين رغم تصدّي الأئمة وأهل الفتاوى لهما في العالم الإسلامي. وكل محاولة ترمي اليوم إلى احتضانهما وضمّهما إلى العالم الفقهي لا يمكن تقبّلها كنمط من القراءة الفيلولوجية الحقّ، بل تعدّ من باب الخرافة.)

فانطلاقا من تصنيفه للعلوم لم يتقيّد ابن سينا تماما بعلم اللاّهوت مثلما هو الحال لدى المشّائيين المسيحيين. فهو يشترط إضافة إلى

(1) حول دور المستشرقين في طمس بعض الحقائق من خلال قراءاتهم، انظر ما كتبه حسين مروه في مؤلفه «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية»، وسالم يافوت في «حفريات الاستشراق، في نقد العقل الإستشراقي»، بيروت 1989، وكذلك إدوارد سعيد في مؤلفه بعنوان «الاستشراق»، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت 1984.

الدراسات الأوّليّة مثل المنطق وعلم التعاليم (أي الرياضيات) اطلاعا شاملا على العلوم الطبيعيّة و الفلسفية، تليها فيما بعد دراسة الميتافيزيقا. غير أنّ هذه العلوم التجريبيّة في طور التكوين والتي تحتلّ الصدارة في موسوعة ابن سينا لا تمثّل الميزة الأساسيّة للمنظومة الفلسفية، بل إنّ ما يميّز ابن سينا حقا ويجعله متفوّقا على غيره ويحفظه في الذّاكرة، هو ذلك التوجّه الفلسفي الذي رسمه والذي ينطلق من أرسطو لينتهي عند جوردانو برونو و من تبعه، وليس عند توما الأكويني. فبالنّسبة إلى هذا التيارّ وتوجهّه، يمكن اقتراح تسميته باليسار الأرسطوطاليسي، احتذاء بالتفرّع الذي حدث بعد وفاة هيغل. إنّها مقارنة جديرة بما ذهب إليه الطبيعيّون، حيث أُنزل فيها العقل الفعّال الأرسطوطاليسي إلى الأرض مثل ما هو الحال بالنسبة إلى الوعي الهيغلي. فهذه المقارنة ليست اعتباطية ولا مفتعلة، فأرسطو يختلف عن هيغل، والدافع الاجتماعي الذي تولّدت عنه التفرّعات الفلسفية اللاحقة بدوره مختلف تماما، شأنه شأن الفارق الزمني إلى حدّ وصول اليسار الهيغلي. ولا شكّ أنّ ما يفصل بين ابن سينا هنا، واليسار الهيغلي هناك، هو الإطار بصفة عامّة. ورغم ذلك يوجد قاسم مشترك بينهما: الاهتمام المتزايد بالحياة الدنيا والمحاولة الدّؤوب لجلب العقل الفعّال الأرسطي نحو النزوع الطبيعي، مثلما حدث للروح الهيغلي بعد قلب النظريّة الجدلية رأسا على عقب.

أمّا بالنسبة إلى الفترة الزّمنية التي تفصل بين بروز النزعة الطبيعيّة الأرسطية ونظيرتها الهيغليّة، فتجدر الإشارة إلى أنّ اليسار الأرسطوطاليسي نشأ مباشرة بعد وفاة أرسطو. لقد عرّف أرسطو المادّة *dynamei on* كمجرّد وجود في حالة الإمكان، أي قوّة صرف غير محدّدة، فهي مثل الشّمع تتقبّل الصورة بصفة سلبية و تمكّنها من الانطباع. أما الصورة

(كعلّة غائية،أو كمال الصورة، إنتليخيا،أو غاية الشيء) فهي الوحيدة هنا المحرّكة و الفاعلة؛ وفي ما يتعلق بالصورة في أرفع منزلة وأسماها، فإنها تكون خالية تماما من كلّ مادّة إذ هي العقل كحركة خالصة، أي الإله كعقل محض. وهذه النظريّة تعرّضت لأوّل تحوير يساري وذلك على عين المكان وبنفس السرعة التي تمّ بها التحوّل الهيغلي، إذ قام ستراتون، وهو ثالث رؤساء المدرسة المشائية، بتقليص فعاليّة الإلوهية بالنّسبة للعقل المحض وفصلها عن المادّة بصفة محسوسة. فستراتون، هذا الذي كان يلقّب بالفيزيائي، هو أوّل من غيّر اتجاه الأرسطية نحو المنعطف الطبيعي. ثم جاء من بعده الشارح الكبير لأرسطو في الحقبة الأخيرة من العصور القديمة الاسكندر الأفروديسي الذي أعطى المادّة دفعا كبيرا جعلها لدى ابن سينا،كما سنرى لاحقا، تتحوّل من صورة إلى قوّة فاعلة. وكذلك الحال بالنّسبة إلى الصّورة الفاعلة فإنها لا تتقوّم إلاّ بالمادّة[1]. هذه هي عمليّة «التطبيع» التي انطلقت مع ابن سينا وتبلورت لدى الفيلسوف اليهودي الإسباني ابن جبرول كمفهوم للمادّة الشاملة *materia universalis* ثم برزت من جديد لدى ابن رشد في ظاهرة المادّة باعتبارها أزلّية في حركتها وحيّة في وحدتها : فهي بمثابة «الطبيعة الطابّعة»[2] *natura naturans* التي لا تحتاج إلى إله - عقل فعّال خارجيّ أو متعال.

---

(1) يشير بلوخ هنا إلى المقالة الثانية، الفصل الرابع من الإلهيات لابن سينا، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زيد، القاهرة 1960، ص 80 والفصل الثالث حيث يؤكد ابن سينا بأنّ المادة الجسمية لا توجد وهي مفارقة للصورة، فالمادة إنما تتقوّم فعلاً بالصورة أو إنّما تقوم بالفعل عند وجود الصورة، وأيضا فإنّ الصورة المادية ليس لها وجود مفارق للمادة، ص 79-80.

(2) إنّ التحقيق في مفهوم «الطبيعة الطابّعة» يحيل أساسا إلى سبينوزا . لكن إلى أي حدّ كان ابن رشد رائدا في تحديده لهذا المفهوم كما أشار إلى ذلك بلوخ أم جاءت =

وتواصلت عمليّة التطبيع هذه إلى حدود عصر النهضة وما واكبها من تحوّل من العقيدة إلى نزعة ماديّة مقرّة بوحدة الوجود كما عبّر عنها جوردانو برونو (الذي كان هو الآخر معجبا بابن جبرول وابن رشد) الذي رأى في المادة نوعا من الحياة الكلّية المخصّبة والخصبة بصفة لا متناهية على غرار الإله في القدم، لكن بدون خلود. فهذا التيار الذي انطلق من المفهوم الأرسطي للمادّة والصّورة وما نتج عنه من فعل في رفع القوّة الإلهية ذاتها إلى حالة القوّة الفاعلة ضمن المادّة نفسها، هو إذن طريق اليسار الأرسطوطاليسي المفضّل الذي احتلّ فيه ابن سينا حلقة الوصل مع العصر القديم و مثّل نقطة التحوّل. على عكس ذلك رفع اليمين الأرسطوطاليسي - الذي انتهى عند توما الأكويني – ألوهية العقل الفعّال إلى مرتبة أعلى ممّا كانت عليه عند أرسطو، بحيث أبقى المادّة في مجرّد حالة الإمكان، و هذا يعني أنه تركها في أتعس وضع ليمنعها من الخروج من حالة القوّة أو الإمكان *Dynamei on* أو حالة الاستعداد *In–Möglichkeit-Sein* إلى الوجود بالفعل.

ولنمرّ الآن إلى الحديث عن اليسار الأرسطوطاليسي، وبصفة أخصّ لدى ابن سينا، حيث سنتعرّض إلى ثلاث نقاط هامّة شهد فيها الفكر الأرسطي تطوّرا في مستوى توجهه الطبيعي. ويتعلّق الأمر أوّلا بإشكالية علاقة الجسد بالنفس، وثانيا بنظريّة العقل الفعّال أو تمظهرات العقل البشري عامّة، وثالثا بعلاقة المادّة بالصورة في عالم الوجود (أي صلة ما هو بالقوة بما هو في حالة الاستعداد). ولا شكّ

– قراءة هذا الأخير بمثابة عملية إسقاط على النسق الرّشدي؟ يمكن العودة في هذا الصدد إلى حسين مروة وكتابه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، دار الفارابي، بيروت 1981، ج 2 ص 625 .

أنّ النقطتين الأوليَين ترتبطان بالنقطة الثالثة ارتباطا وثيقا، أي بموضوع المادّة وتطوّرها لدى اليسار الأرسطوطاليسي.

1-فيما يخصّ علاقة الجسد بالنفس، فإنّ مفكّرنا يميل إلى الأخيرة[1]. إلاّ أنّ هذه توجد لدى الحيوانات ذاتها كقوّة حاسّة ومتشوّقة ومتخيّلة، وهي متّصلة بالجسد اتصالا وطيدا. فالنّفس لا توجد إلاّ في البدن ومن خلاله تتجلّى كقوّةً فاعلة، واحدة لا انقسام فيها، ولكنّ النّفس البشرية تتميّز بالعقل إضافة إلى ما تشترك فيه والنّفس الحيوانية من قوى أخرى، وهو ما يجعل من الإنسان كائنا لا يتسم بنفس فردية مقابل النّفس الكلّية لدى الحيوان فحسب، بل إنّ هذه النّفس الفردية أزليّة لا تخضع للفساد. هذه النفس الفردية تعتبر متجسّدة، أي غير محدثة ولا فانية بفناء الجسد، بهذا القول لا يبتعد ابن سينا عمّا نصّ عليه القرآن، بل إنّ ابن رشد الذي أقرّ من جهته بفناء النّفس البشرية في صورتها الفردية كان مصيبا أكثر في هذا المجال. غير أنّ ابن سينا الذي أنكر بكلّ شدّة حشر الأجسام، أزال عن الخلود الفردي للنفس جلّ صفاته، فبغياب أعضاء البدن تنتفي بالنسبة إلى أهل الكنيسة كل أهوال جهنّم الحسّية – هذا العقاب المريع المسلط من قبل رجال الدّين – وكذلك لذّات الجنّة الشهوانية المتوهّمة – أي هذا الثواب الأورثودوكسي. فمثل هذا الفصل بين النّفس والجسد لم يحصل لدى

---

(1) – لقد تعدّدت البحوث والدراسات حول مسألة النفس عند ابن سينا ولا شك أن الموضوع جلب اهتمام الباحثين والمختصين من الفلاسفة والمستشرقين وكذلك علماء النفس الحديث، ويمكن ذكر أهمّ ما ورد في هذا المجال وأخصّ بذلك:

- البير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، بيروت دار المشرق 1968.
- ع. الحلو، ابن سينا فيلسوف النفس البشرية، بيروت، دار المشرق 1967.
- ف. خليف، ابن سينا و مذهبه في النفس، بيروت، دار المشرق 1974.
- م.ع. نجاتي، الإدراك الحسّي عند ابن سينا، القاهرة 1948.

المفكّرين المسيحيين في العصر الوسيط رغم تبنّيهم لنفس المرجعية التي انطلق منها كلّ من ابن سينا وابن رشد، أي نظرية النّفس الأرسطية، لكن من وجهة النظر المسيحية، يحترق في الآخرة المذنبون ويحشر الأموات لحما ودما كي يذوقوا عذاب الجحيم، في حين ينتفي هذا الشعور الذي هو جزء من قوى النفس الحيوانيّة تماما لدى ابن سينا. هكذا أبعدت المعرفة عن الرّاسخين في العلم كل خوف من سطوة عذاب الآخرة. أمّا مصير القوّة العاقلة في النفس بعد الموت، هذه القوّة العقليّة المحض، بغضّ النظر عن كونها مذنبة أو مثابة، فهو لم يعد مهمّا بالنسبة إلى رجال الدّين، فلا غرابة إذن أن تعمد سلطة الكنيسة إلى تتبّع هؤلاء المنكرين للعذاب الأخروي واضطهادهم.

2-أمّا فيما يتعلّق بالإدراك الفردي والعقل الكلّي،[1] فإنّ فيلسوفنا يعطي الأولويّة للعقل الكلّي، وهنا لا يبدي أي تردّد، بل

---

(1) إنّ مسألة الإدراك الفردي والعقل الكلّي تبرز في هذا الإطار و كأنّها مقتبسة من مصطلحات هيغل ولا تعود إلى التقسيم السّينوي. وربّما يقصد بلوغ العقول الجزئية الصادرة عن المبدأ الأوّل أو واجب الوجود عندما يعقل ذاته؛ قارن في هذا الصدد: ابن سينا، كتاب «الشفاء» الجزء السادس، الفصل 5 مقالة 1 وكتاب «النجاة»، القسم الثاني، المقالة السادسة، القاهرة 1938، ص 167

لقد قسّم ابن سينا العقل البشري إلى مراتب:

أ) العقل الهيولاني: وهو عقل في طوره الأول، أعني مجرّد استعداد لم يقبل بعد أي إدراك.

ب) العقل بالملكة: وهو العقل الهيولاني الذي قبل المعقولات الأولى من العقل الفعّال، وهذه المعقولات الأولى هي التي يقع التصديق بها لكل واحد، مثل اعتقادنا أنّ الكل أكبر من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وهي أيضا البديهيات والأولويات التي نعتمد عليها في التفكير و تحصيل المعارف.

ج) العقل بالفعل: وهو العقل بالملكة الذي فاضت عليه المعقولات الثواني من العقل الفعال. والمعقولات الثواني هي ماهيات الأشياء وتكون المعقولات مخزونة عنده.

د) العقل المستفاد: وهو العقل الذي تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، يعقلها، ويعقل أنّه يعقلها بالفعل.

يخرج بموقفه هذا من ضيق الوجود الخاص والعادة وحتّى العقيدة. لقد تجلّى الإدراك الفردي والذاتي لدى أرسطو كظاهرة سلبية، أي أنّه تكيّف حسب ما حدّده الجسم الذي ينتمي إليه؛ فهو سلبي لأنّه، باعتباره متعلّقًا بالبدن، أقرب إلى المادّة في حالتها السلبية أو في مقام القابلية، وفي أحسن الأحوال في حالة الاستعداد، في حين أنّ العقل الكلّي هو الصورة الحقيقية والفاعلة بالنسبة إلى الإدراك. فهو يشكّل المقام الأرفع واللامشخّص للإنسانية باعتباره مستقلاّ عن كلّ وضعية للجسم الذي يتعلّق به. إنّ أرسطو يرى أنّ العقل بالقوّة قادر على تقبّل المعرفة فقط، في حين أنّ العقل الفعّال هو مصدرها، غير أنّه لا يتعرّض إلى الرّوابط بين العقل الفعّال و جملة العقول البشرية،[1] فمثل هذه الوحدة غائبة لديه، وهو الذي يعتبر العبيد بمثابة الآلات الناطقة التي لا تملك نفسا وجسدا شبيهين بما لدى الإنسان الحرّ إلاّ صوريا؛ حقّا، لقد سمّى كل الذين لا ينتمون إلى الشعب اليوناني عبيدا على الفطرة، ولم ينظر بتاتا إلى العقل الفعّال كظاهرة كلّية يونانيّة، بل تخطّى ذلك ليرى فيه أحد عناصر الرّوح القدس.

وكم تبدو الصورة اللاّفردية للعقل الفعّال مغايرة تماما لدى ابن سينا، ومن بعده لدى ابن رشد، فهنا تمّ أوّلا تحديد العقل الفعّال كمقام لوحدة العقل البشري عامّة. وانطلاقا من التحديد المجرّد كعقل فعّال غير متعيّن ولافردي فقط، تحوّل إلى عقل إنساني كلّي لا تتجلّى في

(1) استعمل بلوخ مصطلحي السلبي والإيجابي لتحديد العقل بالقوة و العقل (بالفعل) أو الفعال، ولكن إذا عدنا إلى كتاب النفس لأرسطو فإننا سنجد التقسيم الثنائي، أي العقل المنفعل والعقل الفعّال، انظر أرسطوطاليس، في النفس ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق وشرح ع بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954، ص 72-75. كما نعلم الآن أنّ الرّوابط بين العقل الفعّال وبقية مراتب العقول البشرية قد ضُبطت من قبل شرّاح أرسطو تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة.

مضمونه العقيدة أو ما يضاهيها من ديانات معيّنة، وإنّما الفلسفة عينها في دلالتها الأرسطية. غير أنّ هذه الفلسفة لا يمكن النظر إليها في صيغتها الفردية أو العقائدية بالذّات، بل هي وحيدة في نوعها لأنّه، كما قال ابن رشد، في مثال أرسطو تتجلّى «أسمى صورة للكمال البشري والغاية القصوى للعقل الإنساني» [1].

لا شكّ أن الطرق التي يفيض بموجبها العقل الفعّال على العقول البشرية الفردية تبدو خاضعة للمخيّلة لدى المفكّرين الإسلاميين وخاصة عند ابن سينا، فهذا الأخير يرى أن العقل الفعّال يختم نزولا مراتب العقول المفارقة التي تصدر عن الله مرورا بالأجرام السماويّة حتّى تصل إلى «محرّك القمر»، ومن هناك يفيض العقل الفعّال مباشرة على عقولنا فيضفي عليها نوره ويمدّها بصورة من الجواهر العلويّة. وهذه بطبيعة الحال هي نظريّة الفيض الأفلاطونية المحدثة (بكافة مراتبها العشر للعقول المفارقة أو الأجرام الفلكيّة) كما وردت فيما بعد ضمن نظريّة القبّالة اليهودية *Kabbala* [2]. فبهذا الموقف الأسطوري البحت والإشراقي، نبتعد كل البعد عن المذهب الطبيعي. ولكن العقل الفعّال لدى ابن سينا، وإن وُجد في «أسفل مراتب العقول السماوية»، فهو لم يكن جرما فلكيا من حيث الفاعلية و لم يذب في الرّوح القدس، كما أوشك أن يكون لدى أرسطو، بل إنّ وحدة الجنس البشري تفيض عنه وذلك انطلاقا من نظرية وحدة العقل المبنية على

(1) لعلّ بلوخ أخذ هذا القول عن دي بور الذي أورده في كتابه، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 386. إذ أنّه لم يذكر المصدر، في حين أن دي بور ذكر المصادر جملة في ملاحظة أوردها في نفس الصفحة.

(2) القبالة: هي تأويل مستتر للتوراة جمع بين الفلسفة و التصوف والسمر (انظر المعجم الفلسفي ج صليبا، ج 2، ص 183).

التسامح والتي تقول بأنّ كل الناس يقتسمون عقلا واحدا وأنّ العقل لدى جميع النّاس يمثّل وحدة لا تتجزأ [1].

وبقدر ما سبق أن تبنّى الرّواقيون نظرية وحدة العقل التي تقرّ بوجود معقولات كلّية واحدة لدى جميع الناس، فإنّ ابن سينا هو أوّل من أعطاها الدقّة التي فشلت في التوصّل إليها جلّ الحركات العقائدية المحافظة، فباستنادهم إلى نظرة عقلية موحّدة غير واضحة الملامح، كسب الرواقيون في آخر الأمر ثقة ذلك المزيج الذي تكوّنت منه الإمبراطورية الرومانية وضمّنوا لأنفسهم حماية الطبقة الحاكمة، بينما أثار ابن سينا، ومن بعده ابن رشد، بتبنّيهما نظريّة وحدة العقل، غضب أهل العقيدة في بلادهم، أي أهل الدّين الإسلامي الذين يرون بأنّه ليس دون الإسلام سوى الظلام.

لقد ألحقت نظريّة وحدة العقل الفعّال لدى جميع البشر ضررا كبيرا أيضا بالسّلطة المطلقة للكنيسة المسيحيّة، وفي مقدّمتها سلطة البابا، فلا غرابة إذن أن يندّد أصحاب العقيدة في الديانتين بهذه العملية التخريبيّة وأن يحاربوها كظاهرة إلحاد وزندقة. ففي الغرب حصل أيضا التنديد بنظرية وحدة العقل كما وردت لدى ابن سينا وابن رشد ومُنعت بوصفها العنصر الأساسي في عملية التضليل. ولتفادي الخلط بينهما وبين اليسار الأرسطوطاليسي ألّف كلّ من ألبير الكبير وتوماس الأكويني كتابا بعنوان «في وحدة العقل ردّا على الرّشديّين» *De unitate intellectus contra Averroista* [2]. و يبدو الهدف واضحا هنا، إذ إنّ

(1) هذه العبارة تذكّر باستهلال ديكارت في كتابه خطاب في المنهج بأنّ «العقل هو أعدل قسمة بين النّاس».

(2) راجع بالنسبة إلى هذا الموضوع أطروحة زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت 1985، ص 29.

ما يتجلّى في وحدة العقل لدى ابن سينا ليس بالشيء القليل، بل هو نبرة تسامح جديدة *Pathos der Toleranz*، وهذا لا يعني بحقّ قبول الفيلسوف بالأمر الواقع ولو على خطإ أو لما تبرز رداءته بصفة ملموسة، وإنّما ينمّ عن اعتراضه على كلّ تزمّت وتعنّت ناتج عن جهل وعداء صادر عن سلفيّة جمعت بين الغباوة وحبّ الذّات. وفي وجه كلّ ذلك وقف عقل التسامح الإنساني وجمع أنصاره الذين شكّلوا الأغلبيّة، ومن بينهم المعمّدون الثوريّون المنبوذون بحقّ، والذين جعلوا من وحدة العقل رمزا لروح الفقيد «كونراد» فنشروها في جميع أنحاء العالم «متجاوزين بذلك كل الفوارق العرقيّة والدّينيّة» حسب قول توماس مونسر[1].

لكن عندما حلّ عصر الأنوار بتأويلاته المتعدّدة لمفهوم «الطبيعة» ساهمت وحدة العقل السّينوية كغيرها من الروافد في إثراء هذا المفهوم؛ فوحدة العقل الكلّي برزت حينئذ من جديد رغم اختفائها خلف ستار الرّواقية، وذلك ضمن الإطار العام الذي جمع القانون الطبيعي والأخلاق الطبيعيّة والدّين الطبيعي. وبالنظر إلى ما سبق، يمكن القول بأنّ العقل الفعّال الكلّي يحمل في طياته تكريسا لمفهوم السّلم، ويعني: السّلم للجميع، أي للذين أصابوا الحقيقة وعملوا من أجلها.

3-أمّا فيما يخصّ علاقة المادّة والصورة، فإنّ ابن سينا[2]* قد عمل على تحويرها بصفة متواصلة رغم أنّه لم يكن سبّاقا في هذه

(1) توماس مونسر (1490-1525) زعيم حركة الإصلاح الدينية وثورة الفلاحين في منطقة تور نجن في ألمانيا، أعدم سنة 1525 بعد انهزام الفلاحين ضدّ الإقطاع والكنيسة الكاثوليكيّة.

(2) * لقد حصل هنا خطأ مطبعي في النص غيّر معنى الجملة؛ فعوض كلمة Denker، كما ذكرت في النقطتين الأوليين جاءت كلمة Denken التي لا تعطي أي مدلول أو معنى للنصّ؛ وقد عوّضنا هنا كلمة «مفكّرنا» باسم المفكر «ابن سينا».

العمليّة، إلاّ أن التحوير الذي أدخله أصبح مثالا يُقتدى به فيما بعد. فستراتون[1] الذي خلف أرسطو بقي، كما نعلم، منفردا بمحاولته إدماج الصّورة الفاعلة ضمن المادّة. وهذا يعود قبل كلّ شيء إلى أنّ البحث الفلسفي الحقيقي سرعان ما اضمحلّ داخل المدرسة المشائية؛ فقد تخصّصت هذه الأخيرة في ميادين علمية جزئية حتّى تلاشت جهودها. ولم يسعد الحظ إلاّ الاسكندر الأفروديسي[2] الشهير الذي، كما ذكرنا سابقا، طوّر النظرية الستراتونيّة بكلّ ما تضمنته من تعاليم طبيعيّة. فإلى جانب ما درّس من أنّ الله جرم سماوي *soma theion* جدّد ستراتون، حسب ما أورد شيشرون[3]، النظريّة التي تقرّ بأنّ القدرة الإلهية موجودة في الطبيعة ذاتها وليست لها روح أخرويّة *Omnem vim divinam in natura sitam esse*.

غير أنّ اليسار الأرسطوطاليسي في العصر الوسيط لم ينضمّ في تحديده الأساسي - *in punctum puncti* - لمفهوم المادة إلى ستراتون

(1) ستراتون هو فيلسوف طبيعي يوناني عاش في القرن الثالث قبل الميلاد وتولّى المدرسة المشائية من 287 إلى حدّ و فاته سنة 269.

(2) الاسكندر الأفروديسي هو من أكبر شرّاح أرسطو في العصر الرّوماني، عاش في الربع الأخير من القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث بعد الميلاد و قام بتدريس فلسفة أرسطو وشرحها في أثينا في المدة ما بين 197 و211 للميلاد (أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 153.

(3) شيشرون (101-43 ق.م.) هو فيلسوف وخطيب و سياسي روماني، اتّسم بقدرة فائقة على عرض الأفكار والمذاهب الفلسفية اليونانية للقارئ الروماني بأسلوب واضح وشيّق، وهكذا وصلت إلينا عن طريق كتبه بعض الآراء والأفكار لهؤلاء الفلاسفة الذين فقدت أعمالهم. في اتجاهه الفلسفي كان شيشرون يميل أكثر إلى الشكّ لمعرفته العميقة بتضارب المذاهب الفلسفية، لكنّه كان أقرب إلى المذهب الرواقي على مستوى الأخلاق والحياة العملية. فأخذ على الرواقية قولها إنّ الفضيلة تكفي لتحصيل السعادة، وإنّ الفضيلة العليا هي العمل، وليس النظر والفكر كما ذهب إلى ذلك أرسطو. (أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج.2 ص 37-38.

وشارحه الاسكندر بل اتّبع قول ابن سينا. ففلسفة ابن سينا المشرقيّة هي التي مكّنت ابن رشد من استعادة بذور فكرة وحدة الوجود إلى الذّهن، تلك الفكرة التي أثارها من قبل الاسكندر الأفروديسي. أمّا أرسطو - وهو ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام بالذّات بالنسبة إلى النزعة اليسارية - فقد علّم أنّ المادّة هي ذلك الشيء اللاّمتعيّن واللاّمتكيّف على الإطلاق والذي يمكن أن يحدث عنه كلّ شيء، وإن كان هو غير حادث.

فهذه الظاهرة الأولى للمادة الأم المنفصلة تماما عن الصّورة الفاعلة هي القوّة السّلبية في حالة الإمكان أو ما هو في طور الكينونة. لكن إذا تعلّقت المادّة بالصورة الفاعلة، كما تبدو في جميع ظواهرها الكونيّة، فإنّه يضاف إلى ما هو بالقوّة *Dynamei on* أي في «حالة الإمكان» كذلك نوع من المشاركة الفعليّة، وهذه المشاركة التي، غالبا ما تكتسي صبغة التعطيل، هي التي تميّز حلول الصّور الفاعلة و تحدّد انطباعها، وهكذا لا تساعد المادّة المتجسّدة في الكون إلاّ على تحقيق ما تضمّنته الصّور الفاعلة أو الغائية لما هو في حالة الإمكان، *Kata to dynaton*؛ إلاّ أنّ المادة تبقى حسب أرسطو في جوهرها قوّة سلبية صرفًا « *dynamei on*» أي في «حالة القوّة» فقط (حتى وإن شكّلت في حدّ ذاتها شرطا أساسيّا وطرفا سلبيا على مستوى مادة الكون المكيّفة). فالصورة الفاعلة والمحقّقة لذاتها هي الظاهرة الوحيدة التي يعتبرها أرسطو قوّة بالفعل وحركة في طريق الإنجاز؛ وذلك إلى حدّ مرتبة العقل الفعّال المنزّه تماما عن كلّ مادة أو الله المحرّك لكلّ شيء والذي لا يتحرّك. فحتّى الحركة لا تنتمي في هذا المقام إلى المادّة، رغم أنّها تمثّل نقطة التحوّل من حالة الإمكان إلى ما هو بالفعل، بل

إنّ أرسطو ضمّ الحركة إلى العلّة الغائية وسمّاها «كمالا غير متحقّق» (كتاب الطبيعة، الفصل الخامس). وبقدر ما يبدو جليّا أنّ مبدأ المادة لدى أرسطو حامل لصفة «الإمكان الموضوعي»، فإنّه يبقى رغم ذلك فاقدا لما يتّسم به هذا الإمكان من تخمّر وحمل وولادة، بل وحتّى اكتمال. فهناك بدون شكّ، عديد الإشارات التي تحيل إلى ظاهرة الإمكان الموضوعي، كما يبدو ذلك في نظريّة *Horme*، أي نزوع المادّة نحو الصّورة (وهو ما يتجلّى كموجود موضوعي ومادّي في نظريّة العشق الأفلاطوني)، غير أنّ هذه الإشارة الواضحة إلى التطوّر الفعّال داخل المادّة ذاتها لم ترفع عنها طابع السلبيّة الذي أضفاه أرسطو عليها، ولم تتزعزع كذلك مكانة الصّورة المنطبعة و الفاعلة في المادّة، هذه العلّة الغائية المنزّهة عن كلّ مادّة، بل أنعشتها و طوّرتها.

لقد اتّبع ابن سينا بدوره هذه النظريات الأرسطية وحرص كذلك على فصل المادّة عن الصورة الفاعلة، ولكن هذا كلّه حصل بكيفيّة أعطت المادّة أهميّة قصوى. فالصّورة الفاعلة، وبالأخصّ في منزلتها العليا والقدسيّة، بدت لديه بمثابة الحركة الأخيرة التي تضاف إلى المادّة، أو بداية البعث الذي يتمّ بواسطته خروج الصّور المادّية إلى الوجود. هذا ما أورده ابن سينا في كتاب «الإلهيات» ضمن موسوعته الفلسفيّة، حيث يقول : «إنّ ممكن الوجود يفترض لتحقّقه فاعلا يخرجه من حيز الإمكان إلى الوجود، هذا الفاعل هو المادة التي تمثّل إحدى شروط الوجود رغم أنّها غير حادثة ولا تخضع للكون والفساد بل هي قديمة و أزليّة».[1] وعلى هذا النحو حقّق ابن سينا ما جاء في نظريّة أرسطو المتعلقة بأزليّة الكون وزادها دقّة حين أضفى عليها، بصفة غير

(1) لم يضع بلوخ هذه المقولة بين ظفرين ولم يذكر أيضا المصدر .

منتظرة، بعدا منطقيا، انطلاقا من مفهوم الإمكان؛ فالمادّة هي إذن جوهر أزليّ، شأنها شأن الصّورة، وليست ذلك الموجود البسيط الذي يفقد علّة وجوده؛ فهي زيادة على ذلك، ومقارنة بالصّورة، تشكّل أساس كل موجود متعيّن. غير أنّ ابن سينا يخلص فيما بعد إلى القول بأنّ ممكن الوجود لا بدّ له من علّة تخرجه من حيز الإمكان إلى الوجود بالفعل؛ إذ أنّ ما يمدّ الممكن بما يجعله متعيّنا لا يمكن أن يكون هو الآخر في حالة الإمكان. فكما أنّ المادّة التي تعتبر شرط إمكان كلّ الموجودات، فإنّه يتحتّم أيضا أن تكون هناك علّة خارجة عن المادّة ذاتها، وهذه العلّة هي بمثابة واهب الصّور *Dator formarum* الذي يخرج الأشياء من حيز الإمكان إلى الوجود الفعلي، إلاّ أنّ ابن سينا ما لبث أن حصر فاعليّة السبب الأوّل أو العلّة الإلهيّة في حدود عمليّة البعث والحفاظ على الوجود فقط. فهذا الفعل المحض لا يحمل في طيّاته (من ماهيات وحالات) إلاّ ما هو موجود من قَبل ضمن المادّة وهي في حالة التكيّف والاستعداد لتقبّل الوجود، بحيث يقتصر الفعل الإلهي هنا على إحيائها. فالإله أو الفعل المحض لدى أرسطو يتحوّل في نهاية الأمر إلى مجرّد محرّك للصّور *Fiat der Formen*، ومن واهب الصور يتحوّل إلى مشير بالنسبة إلى ما هو في حالة استعداد تامّ للتحقّق ولم تتحرّك فيه بعد جميع الماهيات والصّور المتجوهرة. ولئن لم تتضمّن المادّة الأولى المجرّدة الكلّيات أو جملة الصّور بتاتا، فإنّ جميعها متمثّل في مادّة الكون المتعيّنة من خلال تمازج الصّور، «فالمبادئ التي عنها يصدر الموجود الفردي للمادّة هي التي تضعها في حالة الاستعداد ... و هذا الاستعداد هو المحدّد الأخير لما يتعيّن به

وجود هذا الشيء على غيره. فالاستعداد (ضمن مادّة الكون المتعيّنة) ليس هو سوى علاقة متكاملة نحو صورة فردية متعيّنة».[1]

أما الماهيات في حدّ ذاتها فتبقى، من حيث خصوصياتها المادية، في حالة استعداد وذلك بكيفيّة جعلت ابن سينا يذكر العديد من أصناف المادّة بقدر ما جاء في «كتاب الطّبيعة» لأرسطو من أنواع التحول أو الحركة. فابن سينا يشير هنا إلى ثلاثة أنواع وهي: تحوّل على مستوى المكان، وتحوّل من حيث طبيعة الشيء وتحوّل عضوي، وذلك بكلّ ما تحمل هذه التحوّلات من صور وكل ما يتبعها من إمكانيات ماديّة متعيّنة، ولذا يتحتّم على مفهوم الصّورة المنفصلة أن ينتفي وأن يتخلّى، حسب قول ابن سينا وليس فقط لدى ابن رشد، عن جانب من فاعليته الصّورية لصالح المادّة.

حقّا، لقد ذكر ابن سينا في «نظرية الاسطقسات» (في حال تكوّن الاسطقسات عن العلل الأوّل – النجاة ص 316) أنّ الصّورة هي «النّار الكامنة» أو «الحقيقة الحامية» للمادّة. وبهذا لم يعد هناك ما يفصل هذا التحوّل الطارئ على العلاقة بين المادّة و الصّورة عن التقويم المحايث وشبه الكلّي أو«الطبيعة الطّابعة» لدى ابن رشد. وهذا يعني أنّ المادّة لا تحمل في طيّاتها الصّور بمثابة البذور فحسب، بل إنّ الحركة نفسها تتبعها من حيث الجوهر، وذلك خلافا لما ذهب إليه أرسطو من أنّ الحركة هي قوام كمال الشيء. لقد أثبت ابن رشد بأنّ «حركة الفلك الدائريّة» هي التي تدفع بصفة دائمة الصّور الموجودة منذ الأزل في

---

(1) ابن سينا، الشفاء كتاب الإلهيات، ص 415 ؛ ميتافيزيقيا ابن سينا، ترجمة ماكس هورتن، بون 1909، ص 611.

المادّة إلى الوجود [1] هذا ما ورد في كتابه «تهافت التهافت» حيث يقول بصفة قاطعة:«Generatio nihil aliud est nisi converti res abeo, quod est in potentia, ad actum» أي «إنّ أيّ حدوث للشيء إنّما هو تحوّل ما هو في حالة الاستعداد من الإمكان إلى الفعل»[2]. أمّا الصّور فإنّها تتقوّم بالمادة فقط، بل وتصدر عنها، و أنّ التحوّل إنّما هو إخراج الصّورة عن المادّة «*Eductio formarum ex materia* ».

هكذا يتّضح أنّ التوجّه اليساري الأرسطوطاليسي توصّل عبر تحوير لعلاقة المادّة بالصّورة إلى تصوّر فعّال للمادة، وليس إلى تصوّر آلي لها، فنيابة عن الإله الذي أحدث الكون تبرز القوّة الخلاّقة «للطبيعة الطابعة» لتحدث«الطبيعة المطبوعة»[3]؛ من هذا المنطلق، واعتمادا على تطوّر دلالة المفاهيم، قد يتيسّر التوغّل في البحث في إشكالية العلاقة التي تربط الطبيعة الطّابعة بالطبيعة المطبوعة على مستوى أرفع و أسمى، بحيث يمكن الحديث عن «طبيعة - طابعة رفيعة» في مقابل «طبيعة – مطبوعة رفيعة». فكلا المفهومين قد يعيدان إلى الملأ الأعلى مقوّماته المادية والمتعينّة، باعتباره مشروع تفكير مستقبلي، بعيدا عن كلّ ترفّع إشراقي ويضعانه على قدميه؛ لكنّ عملية إخراج الصّورة من المادّة «*eductio formarum ex materia*» تكفي لوحدها لسنّ دلالة جديدة للمادّة بوصفها رحما آليا و خزينة كامنة. فلا غرابة إذن أن يندّد

(1) نجد لدى ابن سينا في كتاب «النجاة» ما يشبه هذا القول: «والأفلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة و يكون ما تختلف فيه مبدأ تهيّؤ المادة للصورة المختلفة» ص 317.

(2) لم يذكر بلوخ المرجع الذي استند إليه في هذا القول بصفة كاملة بل اقتصر على ذكر العنوان باللاتينية فقط و ترجم القول إلى اللغة الألمانية.

(3) إنّ مفهومي «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» يمثلان قوام النسق الفلسفي السبينوزي. وهذا يدل على أن سبينوزا تأثر كثيرا بفلسفة ابن رشد و واكبها بطريقة غير مباشرة من خلال قراءته لكتب ابن ميمون الذي تأثّر بفلسفة ابن رشد.

أهل السنّة بابن سينا وكذلك بابن رشد وأن يأمروا بحرق أعمالهما، كما فعل أهل الكنيسة فيما بعد، حيث قام قضاة هيئة التفتيش المسيحية بمحاكمة «جوردانو برونو» [1] وحرقه حيّا.

تأثير ابن سينا في توما الأكويني وموقف هذا الأخير منه

إنّه لمن الخطإ حقّا محاولة تفضيل اليسار الذي ذكرناه آنفا على المفكّرين المسيحيين الرّهبان. فزمان الحظّ من شأن المدرسيّة الأوروبيّة قد ولّى وما تبقّى منه هنا وهناك فقَدَ من فاعليته وأصبح عديم المعنى. فالمدرسة المسيحيّة كانت هي الأخرى متعدّدة الوجهات بحيث لا يمكن نعتها باليمين الأرسطوطاليسي قياسا على ما تمّ بالنسبة إلى اليسار الأرسطوطاليسي الإسلامي. إنّ المدرسيّة الكلاسيكيّة المسيحيّة بالذات، والتي يمثّلها كلّ من ألبير الكبير وتوما الأكويني، تتّفق في بعض النقاط تماما مع ابن سينا، ويبرز ذلك خاصة في نظريّة المعرفة حيث ميّز ابن سينا بصفة غير معهودة بين معرفة أولى تهتمّ بالأشياء ذاتها، ومعرفة أخرى تقتصر على حدود هذه الأشياء. لقد تبنّى كلّ من ألبير الكبير وتوما الأكويني موقف ابن سينا بحذافيره في مسالة الكلّي التي تتعلّق بالمنزلة الواقعيّة للتّصورات العامّة. فبالنسبة إلى رسم الكون تتقوّم الكلّيات أو التصوّرات العامّة في نظر ابن سينا قبل حدوث الشيء *Ante rem*، ثمّ في الشيء *In re* على مستوى الطبيعة،

(1) جوردانو برونو، (1548-1600) هو قسّيس ولد في مدينة نولا بجنوب إيطاليا وانتمى إلى جمعيّة الدومينيكان منذ الخامسة عشر من عمره. لكن اهتمامه الشديد بالعلوم الطبيعية و بالفلك دفعه إلى التخلّي عن اللاهوت. كان برونو مولعا بالطبيعة ومطّلعا على علوم عصره، وخصوصا على ما كتبه كوبرنيك في علم الفلك. حكم عليه بالإعدام حرقا لتبنّيه النظرية الكوبرنيكية وقوله بوحدة الوجود؛ أنظر: بلوخ، فلسفة عصر النهضة ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة بيروت 1980.

وبعد الشيء *post rem* بالنسبة إلى المعرفة المجرّدة [1]. هنا قدّم ابن سينا قبل قرنين الحلّ الصحيح الذي تبنّته فيما بعد المدرسيّة المسيحيّة لمّا بلغ الموقفان الألبرتي والتّوماوي أَوْجَهُما. ففي هذه النقطة بالذات ما انفكّ ألبير الكبير وتوما الأكويني ينوّهان بابن سينا مرجعًا وسلطة علميّة، بحيث لا يمكن اعتبار المدرسيّة المسيحيّة تيّارا يمينيا أو النظر إلى ابن سينا ممثّلاً لليسار.

ولعلّ ما حصل فيما بعد من اختزال للكلّيات في حدود المعرفة البشرية المدركة بعد حدوث الشيء *post rem*، قد يُستشفّ منه أحيانا أكثر من بُعد يساري، - كما هو الحال في اسميّة أوكام — [2]، بمعنى حدوث تحوّل سياسي مدني نحو ما هو دنيوي قد يبدو أكثر وضوحا ممّا كان عليه في عصري ابن سينا وابن رشد عموما. لذا لا يمكن، مهما كان الأمر، تسميّة المدرسيّة المسيحيّة بصفة قطعيّة يمينا أرسطوطاليسيا، وخاصّة في المسائل المعرفيّة النظريّة ذات الصبغة المنطقيّة. ورغم ذلك يتأكّد بصفة إجماليّة، وفي نقاط معيّنة وحاسمة، موقع المدرسيّة المسيحيّة: فدور القاعدة الكنسيّة والمتحمّسين لها من ذوي النزعة الطبيعية في أوج العصور الوسطى يجرّنا، باستثناء بعض الحالات الوجيهة، إلى الحديث عن يمين أرسطوطاليسي. فالمدارس الكاثوليكيّة في المرحلة المتقدّمة من القرون الوسطى لم تضع أرسطو في مقام المبشّر للمسيح فحسب، بل أوّلته أيضا منظّرا للبنية الاجتماعيّة في ظاهرتها الإقطاعيّة الكنسيّة وما تبعها من إيديولوجيا.

---

(1) انظر دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام .

(2) غيوم أوكام (1270-1347) هو أعظم فيلسوف اسمائي من انقلترة في العصر الوسيط يقرّ بأنّ الكليّات ليس لها وجود خارج النفس، فهي «كائنات عقلية» فحسب، انظر: ارنست بلوخ فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة بيروت 1980ص 178.

لقد أقام توما الأكويني حدّا فاصلا بين الجسد والنّفس لم يكن موجودًا بنفس الحدّة لدى أرسطو، و كذلك بين «صور الكون المحايثة» والمقوّمة بالمادّة و«الصور المجّردة للعالم المفارق» والتي وضع على رأسها الرّوح القدس. ثم لنقارن أيضا بين الطبيعة الطابعة، هذه القوّة الرائعة التي تنبض من المادّة لدى ابن رشد، والتحديد التّوماوي الذي يقول:

«Oportet quod primum materialis sit maxime in potentia et ita (!)maxime imperfectum» (Summa theol. 14,1c)

أي أنّ المادّة في الحقيقة هي أغنى ما في الإمكان وأدنى ما في الكمال.

إن ما نتلمّسه هنا هو حقّا النّبرة المعاكسة لما عهدناه في العلاقة بين المادّة والصّورة لدى ابن سينا وابن رشد، حيث تغيب تماما إمكانيّة ضمّ كلّ الصوّر إلى مادّة فاعلة ومكيّفة لذاتها. فبقدر ما حاول المفكّرون الشرقيون تقليص الفاصل الأرسطي بين الصّور، وخاصّة المفارقة منها، والمادّة إلى حدّ إلغائه، أكّد توما الأكويني على ثنائية الصّور المفارقة والصّور المحايثة بكيفيّة تجاوزت نظرة أرسطو، وأقام هناك إلوهية متعالية للعقل المطلق، وذلك في المقام الذي سعى فيه اليسار الأرسطوطاليسي إلى تقديم الدّليل عن صدور الكون من ذاته. وعلى عكس ذلك، أصبحت كل مقولة متعالية وكل تفسير للكون من قبل المدرسيّة المسيحيّة تعبّر عن هيمنة التيار اليميني الأرسطي. وهذا ما تبرزه اللوحة الحائطية لمدرسة جيوتو الموجودة في دير القدّيسة مريم بفلورانس، حيث يظهر ابن رشد قابعا بجانب الزنديقين آريوس وسابليوس عند قدمي توما الأكويني تعبيرا عن دحض كامل لمنزلته. فلولا هذا المسار، لما تحوّلت المدرسيّة المسيحيّة في أوجها إلى رمز

لكمال المجتمع الإقطاعي الكنسي بكلّ ما يتّسم به من طبقيّة منتظمة تنطلق من القاعدة لترتفع نحو ذلك التصوّر الكوني ارتفاع الكاتدرائيات نحو السماء. فعوض التحقّق الذاتي للعديد من الصّور الكونيّة ضمن المادّة نفسها أصبحت الصّورة الفاعلة والمحض هي المهيمنة لوحدها من عليائها و تحوّل الكون إلى إحدى لواحقها وخادمها في أحسن الأحوال. فصانع الخلق يحدث من عليائه مخلوقاته بصفة غير مباشرة، والعقل الفعّال هو الآخر متعال يبعث من عرشه رسالته للناس وللوجود. إنّ نسق توما الأكويني كان محاولة رائعة وجادّة للتوفيق بين نظرة أرسطو وما جاء به الإنجيل أو العقيدة (مع العلم أنّ أوغسطين لم ينل حظّه في هذا المجال)، لكن بقدر ما يتناقض عقل غوته الدنيوي مع الكنيسة ويتنافر، وهو يَنْسُجُ على نول الزمن الغابر، يصعب حضور القوّة الفاعلة للمادّة لدى ابن سينا، وحتّى الطبيعة الطابعة عند ابن رشد داخل هذه المجموعة *Summa* القيّمة[1].

ولا شكّ أنّ الشاب توما الأكويني قد مرّ ببعض التأثيرات العربيّة التي كان عليه أن يتجاوزها، فمجرّد ميله الصريح لمدارك الحسّ يدلّ على أنّ هذا المعلّم لم ينزل فجأة من السماء. فباريس التي بادر فيها بالتدريس، كانت قد تأثّرت بالرّشدية عن طريق سيجر دي برابنت[2] الذي أقرّ بأنّ العلم من حيث هو معرفة ليس في حاجة إلى أن يستند إلى الوحي. ومن أقوال أرسطو، كما سبق أن ذكرنا، أنّ النفس العاقلة

---

(1) أنظر المرجع السابق الذكر، ص 157.

(2) زيجر دي برابنت(1235–1284) أحد شرّاح أرسطو في العصر الوسيط، درّس الفلسفة بجامعة السور بون وتأثر بالرّشدية، وهو ما جلب له غضب الكنيسة وملاحقتها له لمحاكمته، انظر: زينب الخضيري، الرّشدية في القرون الوسطى.

هي واحدة لدى جميع النّاس بحيث ينعدم الخلود بالنسبة إلى النفوس الفردية. ولئن حرّر توما الأكويني ضدّ هذه الزندقة رسالة بعنوان «وحدة العقل في مناهضة الرشدية» *De Unitate intellectus contra Averroistas*– – أراد من خلالها الابتعاد عن موقف سيجر دي برابنت فيما يخصّ وحدة العقل والتخلّص منه، فإنّ الوقوف ضدّ هذا «الخلط» لهو تأكيد على حصوله فعلا، خصوصا عندما نرى توما الأكويني يقرّ طوال حياته بأنّ خلق الكون في بدايته لا يمكن الاستدلال عليه فلسفيّا. فهو يتّفق في هذه النقطة بالذات مع المفكّر اليهودي ابن ميمون الذي ينتمي هو الآخر إلى الحلقة الثقافيّة الرّشدية، مع العلم أنّ أرسطو نفسه قد ترك هو الآخر ثغرات لما فيه الكفاية بالنسبة إلى الفصل بين شرحه للكون على مستوى المحايثة و تفسير الكنيسة المتعالي له. غير أنّ توما الأكويني تمكّن في آخر المطاف من أن يتّخذ موقفا وسطا ومتوازنا، حسب المثل «ولكلّ دوره» – *Suum cuique* – باستعماله لبعض المفارقات المتستّرة وراء سلطة الكنيسة التي بدت في الأوّل محترزة ثم ما فتئت أن اقتربت هي الأخرى من نفس الموقف. وقد حصل ذلك بكيفيّة أنّ توما الأكويني (رغم أن كلّ عيوبه ما زالت لم تعرف بعد بصفة دقيقة) اعتبر منذ شبابه أن موقف أرسطو كان يتّسم دوما بالتعالي والاستقامة ممّا يجعله نسبيّا. وقياسا على ما كان آنذاك شائعا لدى الكنيسة من معايير: فإنّ الفلسفة الأرسطية هي بمثابة جملة الحقائق التي تكشف عن النّور الطبيعي – *lumen naturale*– والتي لا يمكن دحضها عن طريق الوحي، بينما يظلّ هذا الأخير قادرا على تحويرها وإتمامها. وهو ما قاد إلى إزاحة الرّشديّين اللاتينيين الذين طالبوا بفصل الفلسفة

عن هيمنة اللاّهوت من صفوف المدرسيّة الرسميّة تماما، وإلى حدّ ما أيضا من تيّار الاسميّة السكولاستيكيّة المتأخرة.

أجل، هذا ما يفسّر أيضا اختفاء هذا الموضوع بالذّات من دائرة اهتمام توما الأكويني حيث فقد مركز الصدارة في بحوثه، ثمّ برز من جديد، و بصفة مستقلّة عن الرّشدية لدى مدرسيّ آخر معاصر له وهو الاسكندر فون هالس[1] الذي جعل منه الموضوع الأساسي: طرح مسألة ما هو محايث وفي حالة توتّر، وما يكتمل فيه الفعل والإمكان، أي الصّورة والمادة. و خلافا لذلك، نزّل توما الأكويني قوّة الخلق الأولى، أي حركة الإله المتعالية، في صلب المركز الكسمولوجي وحوّلها إلى علّة فاعلة على الإطلاق تتحلّى بقدرة الإبداع والوجود في حين أنّها لم تكن لدى أرسطو سوى علّة غائيّة للكون ومخلوقاته، بحيث ألغى توما الأكويني في نهاية المطاف ما تتحقق به الصّور ذاتها، (أي الكمال)، واختزل هذا الفعل مضفيا عليه صفة المستعار على مستوى التحقّق كفعل إلهي محض، ذلك الفعل الأوحد والمتعالي إطلاقا. غير أنّ ما يثير الاستغراب في هذه النقطة بالذّات هو أنّ توما الأكويني قد سار على منوال ما أضافه العرب في شروحهم لأرسطو، أي ما قام به أوّلا ابن سينا من فصل بين الماهية والوجود- *Wesenheit* und *Sein*-الجوهر والوجود *essentia und existentia* (وهو ما يتجلّى بوضوح في عمله حول الإله الخالق *De ente et essentia*). فابن سينا، واقتيادا بالأفلاطونية المحدثة، قد ميّز حقّا بين الوجود الممكن

---

(1) الاسكندر فون هالس (1185-1245) هو أحد ممثّلي الحركة السكولاستيكية في العصر الوسيط ومؤسس المدرسة الفرانسيسكانية. درّس اللاهوت في جامعة السوربون بباريس ثمّ انتقل إلى ليون لمواصلة التدريس والتحق هناك بجمعية الفرنسيسكان الدينية. قام الاسكندر فون هالس في أعماله بنقد بعض آراء أرسطو.

للكائنات وواجب الوجود الذي تصدر عنه هذه الموجودات. غير أنّ فاعليّة العلل الغائية المحرّكة لهذه الموجودات حافظت على قوّتها الإبداعيّة الذاتيّة لدى ابن سينا، وبالأخصّ لدى ابن رشد، وذلك من خلال ما يتوفّر من استعداد- ممكن في المادّة، في حين نزع توما الأكويني عن الكون هذه الفاعليّة وما ترتّب عنها من غايات؛ إذ أنّ الكون يبدو لديه دائما محدَثا، وليس مبدعا البتّة.

أمّا عملية التطبيع الخلاّقة التي تتّسم بها الطبيعة الطابعة، فتفقد في هذا المجال دلالتها و تحقّقها مثلما هو الحال بالنسبة إلى العلّة الغائيّة في صورتها المنطبعة التي لا تنبض حيويّة ولا تنمو إلاّ بفاعليّتها؛ ولئن بدت وظيفة الخلق والتحقّق غير منعدمة تماما، فإنّها تعتبر لدى توما الأكويني بمثابة القوّة المستعارة من الملإ الأرفع ولا تعمل إلاّ بواسطة تلك القوّة الوحيدة الفاعلة والمرافقة لها، أي القوّة الإلهية المفارقة. فهذا الموجود المتحقّق تماما، والذي لا حاجة له إلى استعداد أو إمكان لم يتحقّق بعد، هو ما يجب حقّا أن يكون في نهاية الأمر فاعلا: أي هذا الذي يحوّل الشيء من الإمكان إلى الوجود. (وهو ما نجده عند توما الأكويني على سبيل التماثل الواقعي في مثال الحرارة الحقيقيّة، كحرارة النّار التي تجعل من الخشب الذي هو حار على مستوى الإمكان يتحوّل إلى خشب حار بالفعل في حالة التحقّق).

هكذا يتضح أنّ الموجود المتحقّق تماما والذي لا يماثل أيّة طبيعة مختمرة و طابعة هو الإله وحده، ذلك الكائن الثابت و المفارق الذي يقول عنه توما الأكويني: ماهية الإله لا تختلف عن وجوده (*De ente et existentia,* c.6)، أو بعبارة لا تحتمل أيّ تأويل «سأكون ما سأكون» (حسب الإنجيل في نص موسى 2. 3. 14)، «أنا الكائن، هذه

هي الذات الخالصة للإله» (المنظومة اللاهوتيّة *Summa theologiae*
I.13.1. فهذا القول الذي يعني أنّ ماهية الإله هي الوحيدة التي تتضمّن وجوده لا يصحّ فهمه كدليل أنطولوجي (Ens perfectissimum eo ipso = ens realissimum)، (أي أنّ ما هو في حالة الكمال يماثل ما هو في حالة الوجود) باعتبار أنّ توما الأكويني الذي لا يتشبّث بأيّة أسبقية، قد فضّل عليه الدليل الكسمولوجي لإثبات وجود الله (وذلك حسب قياس العلّة الأولى انطلاقا من الأفعال، أو الخالق على ما أبدع من أشياء). فحتّى المادة ذاتها تلعب دورا هامّا لدى توما الأكويني: فهي «مبدأ الفرديّة» *Principium indvidualionis* وتعتبر بذلك شرطا أساسيا في تحديد الكثرة ضمن النوع (بحيث هناك أفراد وليس الإنسانية – *humanitas* – فحسب؛ وكذلك أجرام سماوية مختلفة و ليس أفلاك – *stellaritas* – فقط). كما أنّ لواحق العلل الغائيّة قد شحنت بقوّة فاعلة لا تفسح المجال إلى الاعتقاد بأنّ هناك سببيّة واحدة تتمثّل في العلّة الإلهية (وهو ما يذهب إليه المتكلمون الرّجعيون في العالم العربي ويرفعونه ضدّ ابن سينا وابن رشد) [1]. غير أنّ هذا الفصل أو التحويل الجذري لعنصر الوجود إلى محلّ أرفع لا يضرّ بمفهوم المحايثة لدى أرسطو فحسب، بل يسدّ الطريق في حقيقة الأمر أمام نظرة اليسار الأرسطوطاليسي للمادّة و ما تحمله هذه الأخيرة من نفح منوي ذاتي *Logos Spermatikos* [2]. (هكذا عبّر الرواقيون عن القوّة النابضة في الأشياء، أي تلك الرّوح الإلهية الخلاّقة داخلها).

---

(1) يقصد بلوخ هنا فرقة الأشاعرة التي تحاملت على ابن سينا من خلال كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» وفيما بعد على ابن رشد.

(2) هذه العبارة اليونانية نجدها متداولة في قراءة بلوخ لمفهوم المادة، فهي تعني «لوغوس» كمدلول للعقل، الفكر أو الرّوح أو اللغة، أمّا «سبرماتيكوس» فهي –

من هنا نستنتج أنّ كل تحرّر للطبيعة الطابعة يقع على مستوى القاعدة (وكأنّ المادّة هي المولّدة لذاتها)، يتّضح بالنّسبة إلى النزعة الأرسطوطاليسيّة الموالية للكنيسة و كأنّه النّار الموقدة من قبل الشيطان السّاكن في الأشياء. هذا ما عانى جوردانو برونو من ويلاته وذهب ضحيّته. أمّا سبينوزا، فقد حمل على جبينه «بصمة الاستنكار» التي رفعتها ضدّه السلطة الدينية اليهودية حين أقرّ «*natura sive deus*» بأنّ الطبيعة والإله شيء واحد. فعمليّة رفع القوّة الفاعلة التابعة للعلل الغائيّة الأرسطية إلى مقام مفارق نتج عنها أيضا تحوّل حاسم «للقوّة الفاعلة وبذورها الفاوستية من العالم المحسوس (بكل ما يحمله في طيّاته من تحديدات لذاته) إلى العالم العلوي، حيث أصبحت في نهاية المطاف هي القوّة الوحيدة الخلاقة و المسيّرة، مماثلة في ذلك السّلطة السياسية المطلقة التي تنفرد بفرض نفوذها ووجودها.

تأثيـر اليسار الأرسطوطاليسـي في الحركة المناهضة للكنيسة

حان الوقت إذن لكي نستوعب النّتائج التي حقّقها اليساريون الذين سبق ذكرهم بأكثر وعي من ذي قبل، فلقد برزت هذه قبل أن يشرق الصباح البورجوازي بوقت طويل على حين غرّة، وفي صورة غير منتظرة. هذه النتائج ظهرت في مجال الأدب مع «قصّة الوردة» [2]

= تدلّ على البذور المنوية، و تعني العبارة أنّ اللوغوس هو الزارع للبذور و المُنجب، أي أنّه ينتفخ في حضن العالم بمثابة روح الطبيعة الحبلى. قارن هذا القول بما كتبه نبيل السخاوي، شرح ابن رشد على مقالة الزاي من كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو في: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب،تونس 1999، ج 2 ص 147.

(2) لقد عاد الكاتب الإيطالي أمبرتو آيكو إلى هذه القصّة ليوظّفها في كتابه «اسم الوردة» الذي وجد إقبالا كبيرا في العالم الأدبي وحتّى السينمائي. وترجم النصّ إلى العديد=

التي يعود أصلها إلى القرن الثالث عشر، والتي جاء ت كلّها تعجّ غبطة وفرحة بالحياة في هذا العالم، رغم الانسلاخ الكامل للجسد فيها عن الرّوح و إضفاء روحانية تامّة على المادّة في هذه الدنيا؛ هذه الوردة التي هي موضوع القصّة ليست وردة سماويّة، ففيها ينمو عالم حبّ الحياة كحبّ في الوجود، وانتصب ابن رشد وليّا عليها. فإلى جانب هذا النوع من الاستهتار الفكري المنعش الذي تميّزت به القصّة، نجد أيضا غضب الأكاديميين الذي استثارته الرّشدية المسيحيّة المناهضة للكنيسة؛ هذه المدرسة، بدأت نشاطها في جامعة السور بون ثم مدّت جذورها إلى حدود عصر النهضة وحتّى عصر البروك «Barok» في جامعة بادُوا، ولم يكن غرضها الأساسي بالدرجة الأولى نفيها لخلود النّفس الفردية أو وضع العقل الكلّي بديلاً لها، وإنّما احتلّت إشكالية المادة لديها الصدارة وأصبح «جوهر الكون» المادّي « *sublancia orbi*» حسب حكم ابن رشد في صلب الموضوع.

لقد دافع بالخصوص رجل القانون يوحنّا دي بادوا ومن بعده، ولو بأقل حدّة، الطبيب بييترو دي آبانو، وكلاهما فيلسوفين، على أسبقيّة المادّة، داحضيْن بذلك موقف الكنيسة ونظريتها في الحدوث. فبما أنّ الكون قد وجد بالقوّة قبل أن يخرج بالفعل إلى حيز الوجود، فإنّه إذن أزلي مثل المادّة التي يقوّم بها في حالة الإمكان؛ غير أنّ كل هذا الجهد يظلّ عديم الجدوى مقارنة بالنتائج التي حصلت في ما بعد، ليس تحت غشاء البلاغة الشعرية فحسب أو في رحاب الجامعة.

= من اللغات منها العربية التي قام بها أحمد الصّمعي. انظر: أمبرتو آيكو، اسم الوردة، دار التركي للنشر، تونس 1991.

لقد تجلّى الأثر الرّهيب لدور العلاقة الجديدة بين المادّة والصّورة في موضع آخر، وذلك لدى بعض الطوائف المتطرّفة وعند الشّهداء؛ فبالنسبة لقادة الطوائف، يجدر هنا ذكر الهرطقيّين الداعيين لوحدة الوجود إبّان القرن الثاني عشر1200، وهما آملريش فون بينا Amalrich von Bena وداوود فون ديناان *David von Dinant* [1]. لقد كانا زعيمي طائفة الأملريكيين واختلفا عن بقية من تنعتهم الكنيسة بالعقول الشاذّة لتعلّقهما «بالمادة» المحدّدة لفكرهما. كما كانت تربطهما علاقة بحركة الآلبيين وكذلك مع يواخيم دي فيورJoachim de Fior الذي أعلن في نفس الوقت، ومن منظور سياسي، عن حلول الرّوح القدس. غير أنّ الرّوح القدس لدى داوود فون ديناان لم ينزل من السماء، وإنّما ورد أساسا من بغداد وقرطبة، أي عن طريق ابن سينا وابن رشد، وجاء بما يثير الاستغراب. فقد نقل داوود عن ألبير الكبير Albertus magnus أنّه كان يقول: الله و المادّة والرّوح إنّما هي جوهر واحد «*Deus, hyle et mens una sola substantia sunt*» ويضيف توما الأكويني إلى ذلك قوله : *Stultissime posuit deum esse materiam primam*»، أي عندما يكون كلّ من الله والمادّة والصّورة جوهريًا نفس الشيء، ويكون الله هو المادّة الأولى لا غير، تلك التي يصدر عنها كل شيء وفيها تتعيّن جميع الصّور، فإنّ الصّورة تفقد في الغرب فاعليّتها إزاء المادّة. غير أن نظرية داوود فون ديناان بقيت حقّا، ولزمن

(1) أملريش فون بينا هو من أهمّ ممثلي الحركة الفلسفية التي تقول بوحدة الوجود ومؤسس طائفة دينية تسمّى طائفة الأملريكيين في العصر الوسيط. درّس اللاهوت في جامعة السور بون بباريس ولكنه عزل عن مهامه من قبل السلطة الكنسية لهرطقته ووقعت ملاحقته فيما بعد. كذلك هو الحال بالنسبة إلى دافيد فون ديناان الذي وقعت محاكمته وحرقت أعماله.

طويل، بدون تأثير يذكر، إذ أبادت نار الكنيسة كلّ المحاولات، وجاء ربط هذه النظرية بعصر النهضة قبل أوانه، بحيث لم تبرز جليًا إلاّ مع جوردانو برونو.

إلاّ أن العلاقة بالسّلف تبدو ملموسة حقًا مع الفيلسوف اليهودي الإسباني ابن جبرول[1] الذي توسّط الحقبة بين ابن سينا وابن رشد، ووحّد بين دافيد فون دينان وبرونو قبل أن يأتي هذان الأخيران إلى الوجود. فابن جبرول *Avicebron* الذي عاش في القرن الحادي عشر هو في الحقيقة شاعر التراتيل سليمان بن جبرول الذي ظُنّ، ولفترة طويلة، أنّه مفكّر عربي، وذكره برونو بنفس التقدير، بل أكثر من ابن سينا وابن رشد. هذا المفكّر ألّف كتاب »سراج الحياة« *Fons Vitae* الذي لم يكن له وقع في الوسط الثقافي اليهودي العربي، ولكن صداه كان أقوى في الدوائر الهرطقيّة المسيحيّة. نعم، يمكن القول: إنّ اليسار الأرسطوطاليسي، بداية من ابن سينا، قد أخذ لدى ابن جبرول طابعا غريبا من الأفلاطونية المحدثة المتشيّعة، بحيث تحوّل لديه ذلك المفهوم الأفلوطيني للمادة المشحون بدلالة إشراقية متعالية إلى نمط من المادة الكلّية - *Materia universalis* - تتفرّع في جميع طبقات الكون. وهذا بالذات هو ما قصده ابن سينا في كتابه «الفلسفة

---

(1) سليمان بن جبرول(1020-1056) هو فيلسوف و شاعر أندلسي يهودي وأحد ممثّلي الأفلاطونية المحدثة. حاول ابن جبرول أن يجمع بين الحكمة والعقيدة اليهودية وحرّر أغلب كتبه باللغة العربية و لكنّ جلّها فقد. من بين مؤلّفاته «سراج الحياة» و«تهذيب الأخلاق» والعديد من القصائد الشعرية. أعتبر لفترة طويلة مفكرا عربيا و لم يكشف عن هويته الحقيقية إلاّ في القرن التاسع عشر عن طريق المستشرق سلومون مونك. أنظر: Salomon Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe renfermant des extraits méthodiques de la Source de la vie de Salomon ibn Gabirol (dit Avicebron), ed. Franck, Paris 1859.

المشرقيّة» وكان له الأثر الكبير، إلى جانب مؤلَف ابن جبرول، في داوود فون دينان ومن تبعه.

غير أنّ ابن جبرول قد حدّد بأكثر دقّة من ابن سينا مفهوم «المادّة الكلّية» الرّابطة بين العقل والبدن باعتبارها أساس وحدة العالم والضامنة لوجوده؛ فانطلاقا من الحجر الصمّ ووصولا إلى أسمى مرتبة العقل البشري، أي «العقل الكلّي»، يكون كل شيء متعلّقا بمادة واحدة متفوّقة على الصّورة، ولا تبقى سوى إرادة الإله منفصلة عنها. يقول التلميذ في المبحث الثاني من كتاب «سراج الحياة» *Fons Vitae* «لقد فهمت أنّ المادة الطبيعيّة المتعيّنة تستوفي وجودها ضمن المادّة الطبيعية الكليّة، وهذه بدورها ضمن المادّة الكلّية الفلكية، وهذه ضمن المادّة الكلّية الرّوحيّة، وهذه بدورها ضمن المادة المجسمة»، بحيث يستوجب وجود أربعة أنواع من المادّة فوق المادّة المتعيّنة، وكل هذه متشابهة من حيث الجوهر، لكنها لا تسمح بأيّ تعطّل لكونها ضامنة لوحدة الوجود. فلا شكّ أنّ هذه الرسالة التي تقرّ بدورها بوجود المادة كوحدة جوهرية في كلّ شيء وفي كلّ مكان، والواردة عن التيار الطبيعي المشرقي، قد بلغت هراطقة أوروبا القائلين بوحدة الوجود، وهي التي يشير إليها دافيد بقوله : «كل ما في المادّة هو متشابه» .(*Omnia in materia idem*)

ولنمرّ الآن إلى برونو الذي بدأت معه أخيرا قيمة المادّة في الإشعاع، فلديه تزول أسبقيّة الصّورة وتقابل بأكثر احتقار، تلك الصورة التي يفترض أن تنفذ أو تشعّ من عالم الغيب. فخلافا لما سبق، تصبح المادة المخصّبة لذاتها والمولّدة لصورها الكونية وكذلك المعبّرة عن

نفسها مستقلّة تماما. فالفنّان الصانع للكون لا يبقى حيّا إلاّ في هذه الطبيعة الطابعة بينما تواصل الطبيعة الإلهية اللاّمتناهية لوحدها نسج ثوب الكون اللاّمتناهي كطبيعة مطبوعة. فالتدفّق الأزلي لما تزخر به المادّة من ثروة للصور والأشكال هو علّة ما ندركه من الكون. عبثا نبحث لدى برونو عن مادّة عاطلة، بدون فعل أو نشاط، أو اكتمال «*Senza atto, senza virtù e perfezione*». فتحمّس برونو للتيار الطبيعي الذي أعاد الاعتبار تماما إلى ابن سينا وابن جبرول وابن رشد هو حقّا عظيم جدا، وذلك إلى حدّ أنّ التصور الأرسطي لتشوق المادّة إلى الصورة (في حالة تشكلّها المحدود) يبدو متناقضا والاكتفاء الذي تتّسم به المادّة (كرحم خلاّق لا محدود). «فالمادة لا تتوق إلى تلك الصوّر التي تتغيّر يوميّا على حسابها ...بل في هذه الحالة يبدو من الأجدر القول إنّ المادّة تتشوّق إلى الصورة وليس إلى نبذها، ... كذلك، ولسبب وجيه، بقدر ما يمكن القول إنّ المادّة تتشوق إلى ما تتقبّله أحيانا أو ما تخرجه إلى حيز الوجود، يمكننا أيضا أن نقرّ أنّها، حينما تنبذ ما تبغضه وتزيحه جانبا، تكون كراهيتها أكبر من تشوّقها، باعتبارها تدفع عن نفسها بصفة نهائيّة الصّورة الفردية التي تعلّقت بها لمدّة وجيزة؛ فمصدر الصّور لا يمكن أن يتشوّق إلى ما هو في ذاته، إذ لا يمكن التشوّق إلى ما تملكه» (الحوار حول العلّة الأولى والمبدأ، الحوار الرابع) (Dialoghi della causa principio ed uno, 4. Dialog).

فالقرابة الفكرية التي تربط جوردانو برونو باليسار الأرسطوطاليسي، كما تجلّت بعد قرون عديدة في هذه المادّية النابضة بالحيويّة، هي في حد ذاتها قرابة واعية : «لذلك انتهى البعض إلى القول ، بعد أن درسوا

بتمعّن علاقة الصور ببعضها داخل الطبيعة، كما وردت لدى أرسطو وغيره ممّن ينتمون إلى مدرسته، أنّ الصور هي في الحقيقة عوارض وحدود للمادّة فقط، ويجب أن تعود الأولويّة المتمثلة في الفعل والغاية إلى المادّة، وليس إلى أشياء يمكن أن نقول عنها إنّها في الحقيقة ليست جوهرا و لا طبيعة، وإنما إلى أشياء تتعلّق بالجوهر والطبيعة. على أنّهم يدّعون أنّ المادة هي الجوهر والطبيعة، وأنّها مبدأ إلهي ضروري وأزلي كما وردت لدى ابن جبرول، ذلك المورسكي الذي نعتها بالحيّ (الإله) القيّوم» (نفس المصدر، الحوار الثالث).

إلاّ أنّ برونو لم يقبل تماما بهذا الفصل الكلّي للمبدأ الصّوري؛ فتيوفيلو، الناطق باسمه، أضاف في نفس الحوار بأنّه يوجد مبدأ صوري إلى جانب المبدأ المادّي، و إن كان ذلك في وحدة حميمة مع المادّة، وهو ما يعبّر عنه بطاقة الكون أو الصورة الكلّية. غير أنّ الاستعداد المادّي الدّائم لا يضمحلّ بمجرّد حضور المبدإ الصوري؛ فالمبدأ الصّوري بدوره، والذي هو بمثابة النّفس الكلّية للكون، لا يمثل بالنسبة إلى المادّة سوى «الرّبان بالنسبة إلى السفينة». وهذا المبدأ الصّوري بالذات الذي يحتلّ المقام الأسمى كإرادة إلهية لدى المورسكي ابن جبرول، والذي لم تتعلّق به أيّة مادّة، يندمج تماما في المادّة عند مفكّر المحايثة المطلقة، جوردانو برونو، إلى حدّ يعسر معه تمييزه عن نارها الضامرة. ولئن حدّد برونو المادّة مبدأً أوّلَ للوجود والصّورة مبدأً ثانيا، فإنّه رغم ذلك اعتبر المادّة أمّ كلّ الصّور، وهذه الأخيرة تمثّل أبناءها وليس هناك فاصل جوهري متعيّن بين المادّة والصّورة تماما. وهو ما دفع حقّا هيغل إلى القول متحدّثا عن مبدإ برونو: «هذه المادّة هي لا شيء بدون فاعليتها، فالصّورة هي القدرة

والحياة الباطنية للمادة»[1]. وهكذا يعطي برونو التوجّه الطبيعي لدى ابن سينا بعدا جديدا : فهنا لا يشكّل الله وضعا مستقلاً داخل المادة، بل اعتبرت المادّة هذا الذي نُظر إليه كمحرّك لا يتحرّك بمثابة وجودها الذاتي المفعم حركة و حيويّة.

هذا الموقف لم يتجاوزه إلاّ سبينوزا بمذهبه القائل بوحدة الوجود؛ هذه الوحدة تبرز انسجاما تاما ضمن المحايثة، الأمر الذي يجعله في غير حاجة إلى التحرّك في أفق أرسطو الاصطلاحي والموضوعي بالنسبة إلى علاقة المادّة بالصّورة ولا في أفق يساره. لكن سبينوزا لم يحد هو الآخر عن روح التوجّه الذي سبقت الإشارة إليه، وهو ما يجعلنا نستحضر داوود فون دينان الذي نكاد نجزم بأنه كان مجهولا بالنسبة إلى سبينوزا عند قراءتنا لهذا الأخير حين يستعرض الوحدة الجامعة بين الجوهر والعوارض. لقد علّم داوود فون دينان أنّ الله يجمع في ذاته المادّة والرّوح بمثابة جوهر واحد «Deus hyle et mens una sola substantia sunt»، وبهذا القول كان يقصد بدون شكّ وحدة الموضوع لدى سبينوزا القائل: «Deus sive natura et res extensa et res cogitans» بأنّ «الله أو الطبيعة أو الامتداد أو الفكر شيء واحد»[2]. فإلى هذا الحدّ تصل بَعدُ المساهمات التي وفّرها اليسار الأرسطوطاليسي ضمن فلسفة المحايثة الكونيّة الحديثة؛ ومن خلال تداخلها شرقا وغربا تعمل الحقيقة الماديّة على التجلّي.

وفي الختام تجدر الإشارة إلى العلاقة التي لا تقلّ قيمة عن سابقاتها والتي تربط بين كل من ابن سينا وابن رشد ونظرية ليبنتز في

---

(1) لم يذكر بلوخ مصدر القول الذي استشهد به.

(2) هنا أيضا لم يذكر المؤلف المصدر الذي استشهد به؛ و من المرجح أنه يحيل إلى كتاب الإيتيقا لسبينوزا .

التطوّر المحايث. ولئن غابت أيضا لدى ليبنتز إشكالية المادّة والصورة اصطلاحيّا، فإنّ القرابة التي تجمع بين المادة، أي البذرة وهي في حالة النمو، وجملة حالات التطور لدى الذرّات أو الوحدات الرّوحية، سواء في نومها أو في حلمها أو في يقظتها، تبدو واضحة وجليّة. حقّا، لقد اهتمّ ليبنتز في هذه النقطة بالذات أكثر من برونو بالحركة الرشدية وتعمّق فيها من حيث نموّها، وذلك بتأكيده على مبدإ النشوء الذاتي للكون وتطوره.

الدين داخل حدود الأخلاق

عندما لا تؤدي الكتب وظيفتها على أحسن وجه، فإنّها ولا شك تقوم بذلك إمّا إيجابا أو سلبا. هذا ما قاله لشتنبرغ[1]؛ أما تلك الكتب التي تفتح طريقا جديدا، فهي بدورها لا تخرج عن هذه القاعدة؛ ففي ما يخصّ مؤلفات ابن سينا، فقد حطّت كثيرا من شأن السّلف المتزمت. وهذا يصحّ أيضا على مؤلفات ابن رشد، إذ كما أثبت التاريخ مرارا، لا يمكن لمحيط استولى عليه الركود وانصاع إلى الخمول، إلا أن يؤكد أكثر على ضيق أفقه و يزيد في انغلاقه كلّما وجد نفسه أمام حدث هام برهن بعد عن تحقّقه؛ وهو ما تجلّى خاصة لدى مجتمع، مثل المجتمع العربي الذي بدأ يتقهقر ويتحجّر، وحيث حاولت طبقة إقطاعية ودينيّة متزمّتة أن تسدل الستار على كل ما كان من قبل منتعشا ويتحرّك بكل حيوية.

(1) جورج كريستوف لشتنبرغ (1742-1799) هو باحث و عالم فلك ومفكر ألماني عاش في عصر الأنوار و اشتهر بدراساته حول الفيزياء الرياضية وحكمه المتّسمة بالنقد و السّخرية.

هذا ما حصل للثقافة العربية قبل أن يعرف الغرب نكساته الرّجعية وتتبّعات السلطة الكنسية عن طريق محاكم التفتيش؛ لقد انتقم أهل السنّة من الذين حاولوا رفع العقيدة إلى مقام الحكمة وفنّدوا أقوالهم، فتمّ حرق موسوعة ابن سينا الفلسفية بأمر من الخليفة في بغداد سنة 1150، كما أُتلفت بعد ذلك كل نسخة وقع العثور عليها، ولم يبق من النصّ الأصلي سوى بعض الأجزاء.

أمّا مؤلفات ابن رشد فقد أُحرقت سنة 1196، والفيلسوف مازال على قيد الحياة، كما صدرت أحكام قاسية تمنع دراسة فلسفته والفلسفة اليونانية عامة؛ ففي مرسوم خليفة قرطبة جاء ما نصّه: «إنّ الله أعدّ نار جهنّم للذين يُعلّمون بانّ الحقيقة لا يمكن التوصّل إليها إلاّ عن طريق البرهان»[1]. هذا وقد شارك الغزالي، هذا الفيلسوف المرتدّ والمتصوّف الذي تحامل في كتابه «تهافت الفلاسفة» على ابن سينا والفلسفة من أجل إعادة الاعتبار للدّين، هو الآخر بقسطه الإيديولوجي في حملة الاضطهاد والتّتبع. أمّا لدى العامة فقد أصبحت الفلسفة مشتبها فيها؛ ففي كتاب «ألف ليلة وليلة» مثلا، حيث ما زالت العلوم تَحظَى بمكانة مرموقة، نجد المعارف، شأنها شأن الشعر، تتحوّل إلى عُملة ترفع من قيمة الجواري بينما لا يُذكر اسم ابن سينا إلا وكأنّه ساحر دجّال. فالفلسفة تحوّلت في الشرق إلى مادة خطيرة وآلت إلى ما صارت عليه العلوم في إيطاليا بعد محاكمة غاليلي[2].

---

(1) بالنسبة إلى نصّ المرسوم يمكن العودة إلى محمد عابد الجابري، نحن والتراث و نقد العقل العربي.

(2) غليليو غاليلي (1564-1642)، رياضي وعالم فلك إيطالي، صنع أوّل منظار تمكّن الاطلاع به على أقمار المشتري ودحض بذلك التصوّر البطلمي لمركزية الأرض. تبنّى غليلي النظرية الكوبرنيكية التي تقول بمركزية الشمس وقدّم الأدلة عن طريق =

غير أنّ الوضع تغيّر بعض الشيء في العصر الحديث؛ فقد ظهر المحققون في أعمال ابن سينا مثل ذلك الباحث الفارسي[1] القيّم الذي عاش في القرن السابع عشر؛ أمّا في القاهرة فقد بدأت تقدّم دروس ومحاضرات حول ابن سينا وابن رشد منذ القرن الماضي في جامعة الأزهر المرموقة والتي تعتبر أكبر جامعة عربية. غير أنّ التعاليم الدّينيّة بقيت مهيمنة على أغلب شيوخ العلم الشرقيين. إنّ التحرّر المزدوج الذي أحرزت عليه شعوب الشرق الأدنى، أي تحرّرهم من الوضع شبه الاستعماري وربما كذلك من التحجّر الفكري، سيمكّن هناك أيضا إعادة نشر ما أعلن عنه ابن سينا منذ زمان، أي نزوعه الدنيوي المتدفّق والسحري نحو التقدّم، نزوع يزخر بمادّة ثريّة و ينبض حيويّة.

حقّا، إنّ الفلسفة الإسلامية لا تقتصر على اليسار الأرسطوطاليسي فقط ؛ فرينان أشار إلى حدّ الإفراط في كتابه «ابن رشد والرشدية» إلى «أنّ الحركة الفلسفية الإسلامية الحقيقية يجب البحث عنها داخل الفرق الكلاميّة» [2]. فهو يقصد هنا إخوان الصفاء من البصرة وخاصّة نظريات المتكلمين التلفيقيّة التي حصل ذكرها آنفا وما تضمنت من مفارقات نتيجة محاولتها الجمع بين النزعة الذرية والسببيّة الإلهية

= تجاربه، لكنّ السلطة الكنسية رفضت أقواله وحاكمته وفرضت عليه الإقامة الجبرية حتى وفاته.

(1) لم يذكر بلوخ الاسم و لكن يمكن تحديده من خلال القرن الذي ذكره في هذا الصدد و عاش فيه المفكر المقصود هنا، وهو ملا صدر الدين الشيرازي (1572-1640) مفكّر عرفاني فارسي، درس علوم الدين والتصوف وتأثر بأفكار ابن سينا وابن عربي والسهروردي. قال ملاّ صدر بوحدة الوجود وتعدّد الموجودات وقارن ذلك بوحدة الشمس وتعدّد أشعتها، ومن مؤلّفاته كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية. ويعتبر ملاّ صدر من روّاد الفكر الفلسفي الفارسي الحديث.

(2) ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، دار كلمان ليفي للنشر، باريس 1882 ص 80 حسب المصدر الذي ذكره بلوخ باللغة الفرنسية.

المطلقة. فحتى أولائك الذين لم ينتموا إلى التيّار الطبيعي لم يكونوا، بصفتهم رؤساء فرق كلامية، مساندين لأهل السنّة بقدر ما لم يكن هناك في الشرق لاهوت فلسفي يستحقّ الذكر. لذلك أكّد رينان من ناحية أخرى في سياق عرضه لنمطين مختلفين من الفلسفة، أي الفلسفة الدينيّة والفلسفة الطبيعيّة (التي تكون فيها المادة أزلية ويكون التطوّر الحاصل للبذور انطلاقا مما هو موجود بالقوّة) : «إن الفلسفة العربية، وخاصة فلسفة ابن رشد تتنزّل بصفة قطعية في النمط الثاني»[1]؛ فلا بدّ إذن من التأكيد على أنّ الحركة الفلسفيّة الحقيقيّة في الإسلام لم ترفع رايتها الفرق الكلاميّة، بل حاكها ابن سينا وتمادت مع ابن رشد. أمّا أثر مؤلّفات هذين الفيلسوفين في أهل السنّة فقد انقلب إلى حقد دفين إزاء العقل والعلم ممّا جعلهم يصبّون جمّ سخطهم عليها ويطفئون كل نور فيها، فقد أصبحت الفلسفة مشتبها فيها ولم يسلم حتى اسم الفيلسوف من تهافتهم.

هكذا تكون الكتب قد حطّت من قيمة البشر في حين أنّها كانت تسعى مغالية إلى تهذيب خلقهم عن طريق وعظ حاول أن يرفع الوحي لا إلى مقام الحكمة فحسب، بل إلى مجال الفضيلة أيضا؛ وهذا النوع من التطبّع *Naturalisieren* ينتمي هو الآخر إلى التوجّه الذي توخّاه ابن سينا، وهو ما يجب التأكيد عليه في نهاية الأمر. فبقدر ما يسمو المضمون النظري للدين على الصّور والتمثّلات التي يوظّفها حتى يتخطاها، يترفّع المجال العملي للدّين عن الطقوس حتى يتجاوزها أكثر؛ وما يتبقّى من مدلول أخلاقي فهو من منظور كلّ من ابن سينا وابن رشد ذلك القانون الأخلاقي الطبيعي، وعلى رأسه العدالة كفضيلة

(1) نفس المصدر، ص 82 .

مركزية؛ فالعدالة تحتلّ الصدارة باعتبارها نقطة الوصل بين جميع النّاس حسب ما تمليه عليهم ضمائرهم وبغض النظر عن عقيدتهم. فهي تمثّل العقل الكلّي في تفاعله مع الإرادة[1]. وما وضّحه ابن طفيل، الذي تأثّر ولا شكّ بابن سينا، وكانت له علاقة وطيدة بابن رشد، في كتابه «حي بن يقظان» [2] فهو هذا القانون الأخلاقي الطبيعي المتعالي عن الدّين. فعندما عاد حي (روبنسون الفيلسوف) إلى البشر، تضايق كثيرا من الطقوس الدّينية و كذلك من الشرائع المتداولة لديهم. كما استنكر ما أباحه الرسول محمّد للناس في هذه الشرائع من جلب للأموال وجمعها، غير أنّه أقرّ أيضا، أن كلّ ما تضمّنته الرّسالة المحمّدية من حكمة ووعظ وإرشاد، وما هو في مقدور الناس، إنّما سبق أن جاء به النبيّان موسى وعيسى من قبل. فهذا التسامح يصير ممكنا، لأنّ خير ما في الشرائع الدينيّة إنّما هو لبّها اللاديني الذي تجسّمه الأخلاقيات[3].

فغاية ابن طفيل الأساسية من قصّة «حي بن يقظان» إنّما تتمثّل في إبراز أن الإنسان قادر، ليس على معرفة الله و الطبيعة بدون الاعتماد على دين وضعي فحسب، بل أيضا على بلوغ الحكمة والفضيلة؛ فالقانون الأخلاقي الطبيعي يعتبر هنا بمثابة المقياس وأداة القصاص من جهة، كما هو مضمون الدّين الطبيعي في مجاله العملي من جهة

---

(1) هذه المسألة تتطلّب توضيحا من منظور سينوي ورشدي و نقد بلوخ في محاولة التوفيق بين المفكرين المتناقضين على المستوى النظري.

(2) استعمل بلوخ هنا العنوان المترجم إلى الألمانية و الذي يتحدث عن الفيلسوف العصامي *Le philosophe autodidacte* .

(3) نشعر ولا شك بالنفس الهيغلي في تحديد مفهوم الأخلاق الذي يتجاوز بصفة جدلية مجال الدين أو الشرائع الدينية ليرفعها نحو مقام أسمى تمثله الأخلاقيات Sittlich-keit.

أخرى. فصفات الله ليست صفاته، بل هي بمثابة المُثل بالنّسبة إلى البشر كي يقتدوا بها في اختبار ضمائرهم وأفعالهم.

أمّا لدى ابن ميمون، هذا المفكّر الأرسطوطاليسي اليهودي الذي لا يبتعد في نظرته كثيرا عن ابن سينا و ابن رشد، فيتجلّى هذا القانون الأخلاقي الطبيعي في كتابه «دليل الحائرين»[1] القائل بأنّ معرفتنا بالله تقتصر على معرفة صفاته التي لها صلة بالإنسان، أي بأخلاقياته. ومن هذا المنطلق بدأ التيار الطبيعي الشرقي ينتشر في أوروبا ويترك أثره عند كلّ من أبيلارد وروجي بيكون،[2] و لاحقا حتّى في عصر الأنوار الأوروبي في القرنين السابع والثامن عشر. فعوض القرآن اعتمد أبيلارد[3] على الإنجيل والوصايا العشر Dekalog لأن كليهما يبرز

---

(1) موسى بن ميمون (1135-1204) المعروف باسم ميمونيدس في الغرب هو الطبيب وعالم اللاهوت اليهودي والفيلسوف الأندلسي الذي ولد في قرطبة وهاجرها عند احتلال الموحدين للأندلس ليستقرّ نهائيا في مصر حيث توفي. كتب ابن ميمون العديد من المؤلفات في الطبّ باللغة العربية من أهمّها «اختصار الكتب الستّة عشر لجالينوس» و«مقالة في تدبير الصحّة» و«شرح أسماء العقار» و«مقالـة في بيان الأعراض». أمّا في اللاهوت و الفلسفة فقد اشتهر من خلال كتابه «دليل الحائرين» الذي كان موجّها إلى علماء اليهود الحائرين بين ما تقرّه الفلسفة ببراهينها العقلية وما أتت به التوراة و شروحها و أخذ به أحبار اليهود، أي بين ما يقضي به العقل وما جاء به النقل. للمزيد من المعلومات أنظر: ع. بدوي موسوعة الفلسفة، ج 2 ص457-500 .

(2) روجي بيكون (1214-1292) الموسوم بالأستاذ الرائع هو القسّيس التابع لجمعية الفرنسيسكان و الفيلسوف الإنجليزي الذي نهل من علوم العرب من رياضيات وكيمياء وبصريات وعلم الفلك و كذلك الفلسفة. نقد في أعماله طريقة التعليم المدرسية واتبع في تدريسه المنهج التجريبي حيث مهّد بذلك الطريق لفرانسيس بيكون الذي يعتبر مؤسّس العلم التجريبي الحديث.

(3) بطرس أبيلارد (1079-1142) هو من أشهر فلاسفة العصر الوسيط الأوربي. كان ذات حياة وجدانية عنيفة، وخاض مساجلات حامية مع مفكري عصره، واختلف الباحثون في تقدير شخصيته وتقييم أثره. لقد ترك أبيلارد خمسة كتب في الفلسفة واللاهوت ورسائل بعثها إلى حبيبته هلويزه تعدّ من أروع ما كتب في تاريخ الأدب في فرنسا. حاول أبيلارد أن يميّز بين العقل والنقل وأن يحدّد مجال كل منهما، =

بوضوح ما يكمن في ضمير جميع النّاس من خير. أمّا روجي بيكون فقد علّم هو الآخر بأنّ القانون الأخلاقي شامل وذو مضمون واحد، فهو يعتبر أيضا أنّ هذا القانون يشكّل مضمون كلّ دين مستقبلي وكل دين شامل ممكن.

وماذا يريد سبينوزا الذي هو أقرب إلى الحقل الثقافي الشرقي من أي مفكّر عظيم آخر أن يعرض بعد قرون عديدة في « رسالته اللاّهوتيّة السياسية»[1]، غير أنّ ماهية الدّين لا تقوم على التمسّك ببعض الشرائع، بل تكمن في قيمة الكرامة الإنسانية وما يصدر عنها من سلوك عملي؟ وقد لا تُفلح الأخلاق في اختزال الرّموز الدينية، لكن هذا المضمون يصبح عديم المعنى إذا فقد هذا القدر من الإنسانية التي تقوم عليها الأخلاق؛ فبقدر ما يتعسّر على الدّين مناقضة هذا المضمون الإنساني، يتيسّر على الأخلاقيات احتواء هذا العنصر المتجذّر في رسائل الأديان الكبرى وفصله عن الأسطورة لإعادته إلى الأرض.

أمّا التيار الطبيعي فلا يتعارض مع الأخلاق، ممّا يؤهّله لأن يكون المقرّ الحقيقي للحياة الدنيا، بحيث يكتسب معرفة جيّدة بثمارها التي يسعى كل دين إلى استغلالها؛ كما أنّه يحذق فنّ الإصلاح الذي هو طريقة دنيوية و ليست سماوية. فمحاولة ابن سينا المقصود منها تحويل الدّين إلى عمل أخلاقي يقود نحو الأفضل، تمّ وضعها على أساس النّور الطبيعي؛ لكنّها وجدت نفسها قبل كل شيء في عالم لا يمكن لصوره أن توجد إذا ما لم تتقوّم بالمادة وتحمل ثمارها.

- لكنه لم يقطع الصلة بينهما و إنّما سعى إلى التوفيق بين العقيدة والفلسفة. أنظر ع. بدوي موسوعة الفلسفة، ج.1 ص 90-92.

(1) سبينوزا، الرسالة اللاّهوتية السياسية، ترجمة حسن حنفي، بيروت 1984.

إنّ تلك الذكرى التي تذكّرنا بما يجب القيام به هي وحدها المثمرة؛ فاليسار الأرسطوطاليسي قد ولّى منذ زمن طويل واندثر إلى حدّ ما، غير أنّه يعود اليوم من جديد بنظرة منعشة، فهو يظهر خاصّة في عمليّة قلب العلاقة التي تجمع المادّة بالصّورة وذلك في زمن يهتمّ حقّا بظاهرة المادّة؛ فهيغل هو مهّم من حيث المنهج الجدلي، أمّا أرسطو واليسار فهما مهمّان بنفس القدر من أجل تصوّرهما للمادّة. فإذا كانت المادّة لدى هيغل تلك القاعدة الغنية حركة وصورة، والمتقدّمة في تطلّعها من الكم إلى الكيف، فإنّها تمثّل أيضا، بصفتها أساس هذا التطوّر والتدرّج، كل ما من شأنه أن يضع الشّروط «لما هو ممكن». كما أنّها تحدّد قبل كلّ شيء، ما يُقوِّم به «ما هو في حالة الإمكان» كإمكان موضوعي. هذا التصوّر للمادّة هو أغنى من المفهوم الآلي والبسيط لها وإن حافظ هذا الأخير على المكانة التي تبنّاها، إذ يبقى نوعيا دون الحركات والتغيّرات والتحوّلات الأخرى.

أمّا بالنسبة إلى مفهوم الصّورة لدى أرسطو: فلئن سعى هذا الأخير إلى أن يجمع بينها وبين المادّة، وذلك عن طريق مفهوم التطوّر، فإنّها تحوّلت لدى اليسار الأرسطوطاليسي بصفة شبه تامّة إلى حالة محايثة لما هو موجود، أي إلى صورة الموجود ضمن المادة ذاتها؛ لكنّ كلّ هذا لم تحصل الإشارة إليه بما فيه الكفاية داخل تاريخ مفهوم المادّة الذي لم يحظ بدوره باهتمام واف. فالصّور هي تشكيلات مادية، أمّا الحركة المتجهة نحو هذه التشكيلات والمخترقة لها دوما، فهي لا تمثّل الحركة التي نعتها أرسطو في الجملة العميقة المعنى بـ«الكمال

غير المتحقّق»، بل تشير أيضا إلى أنّ الكمال المتعيّن هو الآخر لم يتحقّق بعد، فالحركة تعني هذا الشكل الذي ما زال في حالة النمو، نظرا لأنه يمثّل جملة من الأشكال التجريبية والصّور المنسلخة عن المادّة.

وكل هذا يحصل بحكم الحركة المتواصلة لما هو بالقوّة Dynamei on أو ما هو دائما «في حالة الإمكان»، أي تلك الإمكانية المتعيّنة والموضوعية التي تمثّل مادة الموجود بأكملها أساسهاSubstrat وتبقى منفتحة على آفاقها. أمّا في مستوى المادة الآلية غير المتحرّكة فليس هناك تطوّر أو جدلية: و لذلك يجب أن ندرك أنّ أساس التطوّر الجدلي يحدّد أيضا في مستوى تحقّق ما هو ممكن الوجهة أكثر فأكثر؛ هكذا يبدو كلّ من العالم الإنساني والعالم الطبيعي وكأنّه يسير في نموّه وتحقّقه وتجلّيه نحو غايته. فمادته هي تلك التي تتشكّل وتكون قابلة للتشكّل في اتجاه تحقّقها كصورة للوجود، بحيث يبقى التشكّل التام لهذا الموجود إمكانا حقيقيا ولا شيء سواه.

تحوير أرسطو من قبل يساره وتطور هذا اليسار نفسه

هكذا بدون شك، تمّ تحوير مفهوم المادّة والصورة إلى حدّ بعيد. وهذا التحوير لم يشمل أرسطو مرّة أخرى فحسب، بل شمل التغيّرات التي مرّ بها اليسار الأرسطوطاليسي أيضا. فقد حصل أوّلا تجاوز الجانب السّلبي لمفهوم الإمكان الأرسطي بصفة كاملة بحيث تمّ تصنيفه قياسا على الدلالة المجرّدة لمفهوم المادّة. فما كان يبدو ممكنا بحتا بصفة سلبية، أي هذا الذي هو بمثابة الشّمع المتقبّل فقط باعتباره في «حالة استعداد لتقبّل شيء ما» فعلا، لا يظهر في طابع

الشّمع ولا في حالة معيّنة على الإطلاق؛ بل هو عكس ذلك؛ فهو يعجّ بالصّور الفاعلة داخله والتي تدفعه نحو تحقّقاته الجديدة لكي يبرزها وينظّمها. و لكن بقدر ما يجب أن يحوّر مفهوم الواقع المادّي على حساب المدلول الأرسطي، فإنّ عظمة الفكرة التي صاغها أرسطو بالنسبة إلى مفهوم الإمكان إطلاقا وكذلك في علاقته بالمادة، هذه الفكرة الثرية حقّا بالمستقبل تبدو أكثر خصوبة. كما أنّ التغيير الذي طرأ على مستوى الدلالة بالنسبة إلى ما هو فطري وما هو في حالة الإمكان والذين وضعهما أرسطو كمرادفين، لم يقم اليسار الأرسطوطاليسي إلاّ بتطويرهما؛ فالتحوّل الذي أحدثه ابن سينا بيّن كيف أنّ صورة المادّة هي في نفس الوقت ممكنة وفي حالة استعداد، وكذلك في حالة استعداد و ممكنة.

فاليسار الأرسطوطاليسي يقول إنّ المادّة هي ذلك الشيء الذي يحمل في ذاته الصّور الخاصّة به ويدفعها في سياق حركته نحو التحقّق؛ والظّاهر للعيان هو أن هذا التحديد – الذي تبنّته تقريبا جلّ الفلسفة الطبيعيّة في عصر النهضة – يتضمّن في نفس الوقت شعلة أي أفقا مليئا بالرّغبات التوّاقة إلى التحقّق؛ حقّا، إنّ هذا التحديد الزّاهر لم يبلغ الدقّة التي تحلّى بها فيما بعد المفهوم الآلي؛ غير أنّه تجنّب بالمقابل مجرّد التعريف الجزئي للمادّة، سواء بالنّسبة إلى حركاتها أو في تشكيلاتها. فعمليّة إقحام كلّ الصّور، بما فيها الطبيعيّة و الذهنيّة داخل المادّة، والتي أقرّ بها اليسار الأرسطوطاليسي، حالت باختصار دون السقوط في الاختزال الذي أصاب مفهوم المادّة من جرّاء الرّفع من شأن النزعة الآليّة إلى حدّ المطلق عن طريق توخّي المنهج

الميكانيكي. ولهذا السبب نوّه ماركس في كتابه «العائلة المقدّسة» (أعمال ماركس وإنجلس الكاملة، ج 1 ص.304 Mega I 3) بالبعد النهضوي للمادّة والذي سبق اليسار الأرسطوطاليسي أن حدّده في هذا المعنى: «من بين الخصائص الأساسية التي تتحلّى بها المادة تمثّل الحركة أوّلها وأفضلها، وذلك ليس كحركة آليّة أو رياضية فحسب، وإنّما أكثر من ذلك، فهي دفع غريزي، أي روح الحياة والقوّة النابضة، بل هي حسب مصطلح «يعقوب بوهمه»[1] لوعة المادّة. فالصّور البدائيّة لهذه الأخيرة (أي المادة) هي قوى أساسيّة حيّة، تبرز الخاصيات الفرديّة العاملة داخل المادة وتخلق الفوارق الخاصّة. فلدى باكون[2] مازالت المادّية تحمل في طيّاتها، ولو بسذاجة، بذور تطوّر متكامل على جميع الوجهات. فالمادة تناغم الإنسان كلّه ببهائها الشاعري والحسّي في حين تعجّ النظرية الحكميّة ذاتها بالعديد من التناقضات اللاهوتيّة.» هذا الضرب من التناقض حاولت المادّية ابتداء من هوبز أن تأتي عليه برمّته. غير أنّنا نجد مثل هذا التناقض اللاّهوتي المزعوم أيضا لدى جوردانو برونو، صاحب مادّية الطبيعة الطابعة، ولكن في صيغته الموّحدة للوجود *pantheistisch*؛ في ما عدا ذلك فإنّ المادة المفعمة بطاقاتها قادرة هي الأخرى لما فيه الكفاية، كما قال غوته، على أن تستغني عن العقل الذي يدفع المادّة السّالبة من

---

(1) يعقوب بوهمه (1575-1624) هو من المفكّرين العرفانيين الألمان الذين عاشوا في مرحلة عصر الإصلاح الديني. تقوم نظرية بوهمه على الصراع بين النور والظلام، مع الاقتناع بأنّ الطبيعة الخيرة ستنتصر في نهاية الأمر على الطبيعة الشرّيرة. (أنظر: عطيات أبو السعود، الأمل و اليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ، ص 43 .

(2) لا ندري من يعني ماركس في هذا المقام، هل يقصد فرنسيس باكون أو روجي باكون، و نرجح أن يكون الأخير هو المقصود في هذا السّياق.

الخارج. وهذا هو التحوّل الأوّل الذي بادر به اليسار الأرسطوطاليسي في نظريّة أرسطو، أي تحريك المادّة.

غير أنّ الثمرة التي نتجت آنذاك عن علاقة المادّة بالصّورة لم تنضج بعد؛ إذ أنّ المادة الخصبة والنابضة لدى برونو تبدو بصفة عامة كاملة، وهذا يشير بدوره إلى التحوّل الطارئ لدى اليسار الأرسطوطاليسي نفسه. فبرونو عاد فيما يتعلّق بالنظريّة القائلة بإمكانيّة تحقّق المادة في الكون بصفة نهائية إلى ابن سينا و ابن رشد اللّذَيْن اعتبرا علاقة الصّورة بالمادة مكتملة. لكنّ هذه الحالة الأخيرة من السّكون *Statik* تبدو أكثر جلاء لدى برونو منه لدى اليسار الأرسطوطاليسي وعند أرسطو ذاته، إذ عندما تتوقّف المادّة الحبلى بتشكيلاتها والمتغيّرة بصفة دائمة عن الحركة، وتكون رغم ذلك مكتملة، فهذا يعني أنّ نظرة برونو، هذا الكوبرنيكي وعالم الفلك القائل بحمل لا متناه للصّورة، تختلف عن نظرة فلاسفة العصر الوسيط. فابن سينا وابن رشد عاشا في العالم الفلكي البطلمي، وعلاقة المادة بالصّورة بقيت لديهما رغم الطبيعة الطابعة خاضعة دائما لنسق مرتّب داخل العالم الكروي. إلاّ أنّ الكوبرنيكي برونو، هذا المفكّر في اللاّنهاية المختمرة، أقرّ أيضا بأن يجعل مادّة هذا الكون بعد اكتمالها المادّة القابلة لأن تكون ما قد تكون عليه؛ ويبرّر ذلك بأنه يجب على جميع الإمكانيات أن تكون قد تحقّقت بعدُ في الكون بأكمله، وإلاّ انجرّ عن ذلك نقصان في تحقّق كمال العالم، لا بل بقي غير مكتمل. فبرونو قد حافظ ولا شكّ عند تمسّكه بهذا السّكون التّام بشيء من نظرية بطليموس في فلسفته، بل أضاف إلى ذلك القوّة الإلهية المطلقة، أي القدرة *Posset*

اللاّهوتيّة، التي حدّد بها نيكولاس فون كوس[1] قبل قرن مضى تصوّره لكمال الإله. فبكلّ هذا حجب برونو ما سمّاه ماركس القوّة النابضة في مادّية عصر النهضة، أي البعد المنتج والحقيقي الذي دافع عنه برونو بشدّة. فالقوّة الحيّة في عالم برونو، هذه المادّة الكلّية المشحونة بالقوّة والإمكان تنبض لا محالة، تبعا لوقع التناقضات وحيويّتها. ورغم ذلك يبقى الكلّ ثابتا داخل الانسجام السّاكن والمتفاقم لهذه التناقضات. فهذه القوّة الحيّة تفرز هذا السّكون حتى داخل الوحدات الزمنيّة والأجرام الفضائية في الكون. وهذا ما يمنع الإمكانية المقومّة للمادة، أو ما حصل كشفه منذ ابن سينا إلى حدّ برونو من حيويّة متدفّقة لديها، بل إنّه يقطع مسار ما يمكن أن يدفع المادّة نحو الكلّ الحقيقي والكمال التامّ. فلا وجود لإمكان متحقّق تماما، بل إنّ ما يتمّ اعتباره مسبّقا حياة كلّية ومكتملة يختزل فاعليّة ما يعبّر عنه «ما هو بالقوّة» - *Dynamei on* - إلى النّصف، وإذا استحال ذلك، فيحوّله إلى آلية أخرى تكرّس الرّكود؛ على هذا النحو يصير التحوّل الثاني للإشكالية العريقة المتوارثة حول علاقة المادّة بالصورة حتميّا، وهو تحوّل يهتمّ أكثر بأفق إمكانية المادّة ولا يقتصر على سلبيّتها.

ولا بدّ من التأكيد أيضا على أنّ التحوّل المشار إليه قد حصل ضبطه في المفهوم الأرسطي للملكة؛ وهذا لا يعني أنّ الملكة هي حقّا في حالة استعداد فقط، بل هي كذلك سبّاقة بالقوّة. وهذه القوّة

---

(1) نيكولاس فون كوس (1401-1464) هو فيلسوف ورجل دين مسيحي ألماني، درس الفلسفة وعلم اللاهوت في هيدلبرغ وبادوا وكولونيا ثمّ تقلّد العديد من الوظائف داخل السلطة الكنسية ودرّس اللاهوت والعلوم. يعتبر هذا الرّاهب من أعظم فلاسفة القرن الخامس عشر، فقد بادر بالقول بأنّ الكون لا متناه قبل أن يثبت العلم الحديث ذلك، كما حاول إصلاح المؤسسة الكنسية.

بالذات الكامنة والحبلى بالمستقبل هي التي تتكوّن منها خصوبة المادّة وقدرتها على التشكّل في صُوَر جديدة. فلا يكفي أن تظهر في صور متجدّدة للموجود، وإنّما عليها أن تبرز في صور أكثر دقّة، أي أن تتلاءم أكثر فأكثر ولبّ هذا الموجود الذي لم يتّضح بعد. وهذا يعني أن تتحرّك في اتّجاه الصّورة الحقيقيّة لذلك الكلّ الذي لم يتحقّق بعد، مادام الإمكان الفعلي لم ينقطع، بل مازال في حالة التحقّق. فالشّيء الذي ما زال بالقوّة *Latente* في طبيعة العالم بإجمال هو الذي يفسّر أوّلا صعوبة المسار ومجمل التشكيلات التي تجعل هذا الشّيء يتقدّم بجهد ويتجلّى؛ لكن بما أنّ الحالة على هذا النّحو، أي بما أنّ مفهوم الإمكان المنقّح بالنسبة إلى المادّة الأرسطية هو الذي يرسم أحسن صورة لطبيعة المادّة الحقيقيّة، فإنّه لا يجب غلق منبع صور الوجود التي تظهر عن طريق مسار جدلي وتندفع نحو السّطح بصفة متواصلة من خلال التصوّر القديم للمادّة كوحدة. فهنا بالذات لم يحصل بعد خرق غطاء السماء الموصدة، ولم ترفع هالة تقديس الحلقة، أي نفس الهالة تقريبا التي ثبتّت حتّى لدى هيغل المسار وأخرجت، في صورة مختلفة تماما، الحلقة من إطار المكان إلى حيّز الزمان. ولذلك بقي ميلاد الجديد من قاع الإمكان المتعيّن والموضوعي، أي من أعماق المادّة كقوام هذا الإمكان بدون مفهوم محدّد. فالنجاح لن يتحقّق أوّلا إلاّ للمادية التاريخيّة والجدليّة الحقّ : وهذا لا يعني المادّية التي تُطلق عادة على ما يوجد حاليا في الشرق ولا على هذه المادّة المنغلقة والمتحجّرة أو تلك المبتذلة والبسيطة الفاقدة لكلّ حرّية وتفتّح، وإنّما تلك المادّية التي تتقدّم مشحونة ببذور تطوّر متعدّد الوجهات وتنحو نحو أفق المستقبل. غير أنّ مفهومها للمادّة الجدليّة وما تميّزت به من

قوّة وحيويّة يبقى دائما رهينا لأرسطو ولنتائج ما توصّل إليه اليسار الأرسطوطاليسي التي لم يحسم فيها بعد؛ ولذا تمّ التذكير هنا بذلك - فذكرى الاحتفال بابن سينا هي أيضا فرصة للتذكير بتصوّر سابق للمادّة لم يتّم تحديده بعد، ويكون خاليا من كلّ تصوّر آلي؛ لقد كان هذا التصوّر للمادة حقّا مشحونا أكثر بالمفارقات اللاّهوتيّة من ذلك الذي طرحه عصر النهضة، لكن هذه المفارقات ما برحت أن كُشفت ودُحضت؛ وممّا يدعو فعلا إلى التفكير، هو أنّ *Dynamei on* أي «ما هو بالقوّة»، باعتباره قوّة فاعلة ويذورا، هو «المادة الكلّية» *Materia universalis* التي تحافظ على عدم اكتمال الكون في الدّاخل وفي الخارج، في البداية وفي النهاية. وبهذا يمكن القول : حتّى المادة لها طوباويتها؛ ففي حالة الإمكان الموضوعيّ والمتعيّن تفقد المادة تصوّرها المجرّد.

الفنّ، مولّد الصّورة عن المادّة

باستمرار دائم يطوّر العمل الإنساني ما هو موجود لدينا. فهو يغيّر الأشياء عندما يحوّل مجراها لخدمة أغراضنا حسب قوانين أو عندما يُبقي على مسارها؛ أمّا العمل في مجال التصوير الفنّي، فهو يختلف عن بقيّة أصناف العمل بمقتضى الغاية التي ليست لها من وظيفة أخرى سوى التّسلية، والتي من أجلها يُطوّر هذا العمل ومجال تأثيره. فعندما يحدث عادة داخل الموضوع الفنّي البسيط أو الجليل ما هو مهمّ ومُسلٍّ، فإنّه تنجرّ عنه حتما إحالة إلى ما نعته ابن سينا بالمادّة المستعدّة؛ وفي تقاليد المادّة الحبلى بالصّور والمولّدة لها نجد تطابقا تاما مع أحد أقوال لسّينق على لسان الرّسام في رواية «**إميليا قالوتي**»

(المقطع الأوّل، الفصل 4 *Auftritt*) حين جاء للأمير باللوحة التي طلبها منه. فهو يقول في عبارات منبّهة تشير إلى أرسطو، وبصفة أكثر وضوحا إلى ابن سينا وابن رشد «على الفنّ أن يرسم، على منوال ما تصوّرته الطبيعة الخلاّقة عند وضعها للصّورة – إذا تواجدت هذه الأخيرة – : أي بدون نفاية تجعل المادّة المعارضة شيئا لا مفرّ منه وكذلك بدون فساد يسعى الزمان بواسطته إلى مقاومتها»[1]. فالمادة المعارضة هي مادة الوجود حسب الإمكان nach - Möglichkeit - sein، أي في حالة خلل أو كبح، في حين أنّ الطبيعة الخلاّقة المحتملة، وهي تتصوّر صورتها، هي المادة كوجود في حالة الإمكان *In Möglichkeit-Sein*، حيث يواصل الفنّان إخراجها إلى حيز الوجود. وهذا يعني – وهو ما يشير إلى اليسار الأرسطوطاليسي – أنّ المادّة ليست سالبة وإنّما هي فاعلة؛ فهي بصفتها طبيعة طابعة – *Natura naturans* – تحقّق فعلا ما تحمله من إمكانية في حالة الإمكان عن طريق الفنّان. ولذا لا يمكن إذن رسم الموجود *Dasein* العيني بصفة استعباديّة ولا أن يوضع بعنف في قالب محدّد مسبّقا، وإنّما يتعيّن على ما قد يوجد فيه عن طريق الإمكان أو ما لم يتطوّر ولم يصل بعد إلى مرحلة النضج أن يدفع بطريقة فنّية إلى مرحلة التبلور النهائي.

فكلّ فنّ يتجّسم حسب مقولة لسّينق الرّشدية في ممارسة العمل ومواصلته، و ذلك على مستوى تحويل المادّة الأوّلية أو في عمليّة تغيير موضوع الفنّ، أي مادته. وهو ما اتّفق عليه كلٌّ من هيغل وشوبنهاور

(1) لسّينق، رواية إميليا قالوتي، المقطع الأول، الفصل الرابع حسب النص ضمن الأعمال الكاملة. أنظر: G.E.Lessing, Sämtliche Schriften, Hrsg. von Karl Lachman, Bd. 2 Stuttgart 1886, Reclam Verlag, Stuttgart 1970, S.8

رغم اختلافهما الكامل من حيث الرأي والمكانة؛ فهذان يتفقّان في ما يخصّ توليد الصّورة الفنّية من مادّة الطبيعة الحبلى بالصّور، لكنّهما يحطّان بعض الشّيء من قيمة الطبيعة ويجعلان الفنّان يرتفع إلى مرتبة تقرّبه ممّا تبقّى من «واهب الصّور» *dator formarum*.

فهذا شوبنهور[1] يتحدّث عن الفنّان العبقري قائلا: «كما لو أنّه يفقه في نفس الوقت مدلول الطبيعة قبل أن تصرّح به كلّيا، ويعبّر بعد ذلك عمّا تغمغم بكلّ طلاقة، فهو يطبع جمال الصّورة على المرمر الصلب ويواجه بها الطبيعة وكأنّه يخاطبها قائلا : «أهذا ما تريدين قوله ا» نعم هو ذا «هكذا ردّد الفنّان المطّلع». (العالم إرادة وامتثال، ج 1 ص.45) أمّا هيغل، فرغم تحفّظه إزاء ما لم يكتمل بعد من جمال طبيعي، فهو يعترف أيضا، انطلاقا من وجهة نظر لسّينق أنّ : «ما يقال عن ظاهر الجسم البشري، خلافا لجسم الحيوان، بأنّ نبضات القلب تتجلّى على كامل سطحه، يمكن أن يقال أيضا عن الفنّ، أي أنّ وظيفته تتمثّل في تحويل الظاهر بجميع جزئياته إلى عين ترى... ولذا يمكن القول بأنّ الفنّ يحوّل كل شكل من أشكاله إلى أرقوس - صاحب الألف عين- كي تصبح النفّس الدفينة وروحها جليّة للبصر في جميع نقاط الظاهرة «(دروس حول الجماليات X.S. 197). ففي هذا التعريف

---

(1) أرثور شوبنهور (1788-1860) فيلسوف ألماني ذو نزعة تشاؤمية، تأثّر كثيرا بأفلاطون وكانط والفلسفة الهندية. ألّف العديد من الكتب أهمها «العالم إرادة وامتثال»، «حول الإرادة في الطبيعة»، «الحواشي والبواقي» و«حكم في الحياة». تقوم فلسفة شوبنهور على قاعدتين أساسيتين: الأولى أنّ العالم امتثال، والثانية أنّ العالم إرادة. يقترب شوبنهور بنظرته هذه إلى العالم من المثالية الكانطية التي تبنّاها منذ دراسته، إذ يجعل العالم من صنع العقل وخاضع لامتثالاته؛ أمّا تشاؤمه فيعود إلى نظرته بأنّ الوجود في جوهره شرّ وأنّ السعادة صعبة المنال لأنّ الحياة هي تذبذب بين الألم والملل، وكلتا الحالتين عذاب. للمزيد من المعلومات أنظر: ع. بدوي موسوعة الفلسفة، ج 2 ص 31-37.

يتضح لنا نوع من الإخراج الفنّي للصّور المجسّدة التي لم تتجاوز بعدُ حالة الإمكان، ويحدث كلّ هذا حسب مثال جمالي، لكنّ هذا المثال لا يكون إلاّ ضمن الظاهر المتحرّك والمتشكّل مسبّقا.

هكذا يبرز الفنّان الحديث بوصفه القوّة المولّدة والمتمّمة في آن، فهو الذي يُخرج بكل وضوح ما تحمله المادّة من تشكيلات خاصّة بها إلى النّور؛ وعلى هذا الأساس تتطابق الصّورة وبُعدها الروحاني مع النّمط الباطني والغائي للأشياء أي مع خصائصها وأوضاعها؛ فابن سينا نعت الصّورة بـ«الحقيقة الحامية» للمادّة وابن رشد جعل هذه الحقيقة تتجلّى من خلال الحركة الدائريّة للفلك وهي تنمو في المادة. أمّا الفنّان فلا يجد نفسه إلا ضمن اليسار الأرسطوطاليسي أو لدى جوردانو برونو، أي ضمن الطبيعة الطابعة الكليّة والموحّدة وليس المنفردة. فالتأكيد على دور الفنّان ذاته متمّمًا للحركة لم يظهر إلاّ في عصر النهضة عن طريق المفكّر الإنسانوي العظيم يوليوس قيصر سكا ليجر[1] الذي كان مرتبطا بالحركة الطبيعيّة في مدينة بادوا، معقل الرشدية؛ فقد عرّف سكا ليجر في كتابه القيّم «فنّ الشّعر»(1561) بأن «الشاعر هو ذلك الذي لا يُماهِي الطبيعة» كما يقوم بذلك الممثّل«بل كمن يواصل إحداثها وإتمامها»، «فهو بمثابة إله آخر»، وهذا يعني كأنّه «بروميثي»؛ ولكن بكيفيّة أنّ ما هو واقعي حقّا يمكن إخراجه «بدون عقبات». فما هو واقعي حقّا يمثّل «النّوع»، أي الصّورة الغائيّة

---

(1) يوليوس قيصر سكا ليجر (1484-1558) فيلسوف وطبيب إيطالي عاش في بداية عصر النهضة وتميّز بمعرفته الدقيقة لأرسطو وجالينوس وكان من معتنقي الرشدية في جامعة بادوا. ألف العديد من الكتب في علوم الطبيعة والطبّ والأدب واعتبر بذلك من روّاد الحركة الإنسانوية.

المحايثة؛ و هو ما يمكن التعبير عنه بأسلوب رشدي صحيح:«In ipsis naturac normis atquc dimensionibus universa perfectio est (De arte poetica P185) «وهو ما يعني في سياق الحديث عن مفهوم الفنّان البروميتي لدى سكا ليجر :»على الجمال الفنّي أن يعطي بطريقة خلاّقة صورة للكمال الذي كشفت عنه مادة الطبيعة بمعاييرها وأبعادها. هنا، وكما هو الحال أيضا بالنسبة إلى تأثيرات مقولة لسّينق، يتمّ إذن النّضج الجمالي الذي خلّفه اليسار الأرسطوطاليسي، و هذا يعني تطوّر النظريّة الفنية انطلاقا من المادة الحبلى بالصّور.

إضافة إلى ذلك، فإنّ ما يخصّ النمط المبتغى والذي يمكن استنتاجه من المقولة الأرسطية التي تبيّن بأنّ الشعر أقرب إلى الفلسفة منه إلى التاريخ، باعتباره يبرز ما هو عام و شامل (الوحدة الكلّية لما هو بصدد الحدوث)، في حين أنّ التأريخ يقتصر على ما هو خاص، (قارن، أرسطو، في الشعر، المكتبة الفلسفيّة، ص 14)، وهو ما يضمن في نهاية المطاف تلاحم النزعة الأرسطية لدى غوته (في: محاولة ديدرو حول الرّسم، حين يعلن بأنّه لا يمكن رسم الطبيعة، وإنّما مواصلة رسمها من الباطن *Immanent* «وهكذا يعيد الفنّان للطبيعة التي أنجبته، اعترافا لها، طبيعة ثانية، ولكن طبيعة صادرة عن الشعور وعن الفكر ومكتملة إنسانيا».

إنّ ما يتجلّى أيضا من خلال هذه الذكريات هو: أنّ الدائرة الغائيّة التي وضعت على قدميها وما زالت غير مكتملة لم تصل إلى نهايتها، وخصوصا فيما يتعلّق بالواقعية الجمالية التي تختلف اختلافا كبيرا عن التقليد العقيم والكذب الناجم عن التّنميق؛ فالفنّ في طور

الإبداع يصير فنّا عندما يعبّر عن المهمّ بصفة شاملة، وكذلك عندما يشكّل مسبّقا ما هو في حالة الإمكان ضمن الواقع الحيّ، بتشجيعه ودفعه إلى الأمام باعتباره غاية مثلى. وهنا أيضا يبقى المفهوم الجامع بين المادّة والصّورة، كما ذكّر به ابن سينا في دلالته الطبيعيّة، في حاجة إلى نظرة يسارية أكثر بعدا من الفلسفة الجدليّة الماديّة من حيث الغاية والإمكان معا.

نهاية القول هنا أيضا : إنّ إمكانيات رحم المادة لم يقع استنفاذها بما تمّ تحقّقه فعلا إلى حدّ الآن؛ فالصّور الهامة المتعلّقة بوجودها وكذلك بتاريخها وطبيعتها، ما زالت في حالة الإمكان النّازع إلى التحقّق. وهذه العناصر الهامّة التي تتفاعل تاريخيا تبرز كمثال واقعي، وبصفة أدق كمثال محايث للمادة غير المكتملة ومنفتح على واقع قابل لما هو ممكن؛ فما هو بالقوّة – *Dynamei on* – يجد مجالا كافيا لتحقيق المثال الواقعي الذي هو قبل كلّ شيء الصّورة التي نعتها ابن سينا بـ«الحقيقة الحامية للمادّة» كلّها. وهو ما يذكّر بنار هيرقليطس، لا كماهية للأشياء، وإنّما كنار في موقد تطبخ جوهر مادتها و تنضجه .

مقتطفات من النصوص وتوضيحات

في ملحق هذا النص، نضيف ما أورده المفكّر إرنست بلوخ من مقتطفات لنصوص أصلية اعتمدها أو أحال إليها في دراسته حول «ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي». وتشمل هذه النصوص أقوال لكلّ من أرسطو وابن سينا وابن رشد وابن جبرول وكذلك جوردانو برونو. كما يتضمّن الملحق بعض التوضيحات التي أضافها المؤلّف لتدعيم مرجعياته وبعض التعقيبات.

أرسطوطاليس

«وأما الضوء فهو لون الصَّفاء إذا صار بالفعل»

(في النَّفس، ص 45) [1]

«يزعم أن الجوهر جنس من أجناس الأشياء، وأن بعضه كهيولى غير قائم بنفسه ولا مشار إليه؛ وبعضه شبح وصورة بها يشار إلى الشيء فيقال: هذا! وثالث هذين المجموع منهما. فالهيولى قوّة من القوى، والصّورة إنطلاخيا، يعني التمام.

(نفس المصدر، ص 29)

«هناك عديد من أنواع الحركة والتغيّر بقدر ما هناك أنواع من الموجودات، وعندما ينقسم الكلّ في أيّ نوع حسب القوة و الفعل، فإنّني أسمّي تحقّق ما هو بالقوّة، بقدر ما هو كذلك، حركة... غير أنّ هذا التحرّك لا يحدث إلاّ ما دامت القوة في حالة التحقّق، وليس قبل أو بعد، ولذا فإنّ الحركة ليست شيئا آخر سوى تحقّق ما هو بالقوّة في الوجود، طالما هو في حالة التحرّك.

(الميتافيزيقا، الكتاب الثاني، المكتبة الفلسفية، ص 74)

ابن سينا

«إن العلوم الفلسفية تنقسم إلى النظرية وإلى العملية. وقد أشير إلى الفرق بينهما وذكر أن النظرية (التي تنقسم إلى علوم تعليمية وطبيعية وميتافيزيقا) هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس

---

(1) أرسطوطاليس، في النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، مخطوط آيا صوفيا، مراجعة وتحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1954.

بحصول العقل بالفعل، وذلك بحصول العلم التصوّري والتصديقي بأمور ليست هي هي بأنها أعمالنا وأحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد ليس رأيا واعتقادا في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل.

وأن العملية هي التي يطلب فيها أوّلا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوّري والتّصديقي بأمور هي هي بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالأخلاق.

وأن الإلهية[1](كخاتمة أقسام العلوم النظرية في الفلسفة) تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد. وقد سمعت أيضا أن الإلهي هو الذي يبحث فيه عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما، وعن مسبّب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله تعالى جده. (...)

ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة إلى أجزاء منها: ما يبحث عن الأسباب القصوى، فإنها الأسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده، ويبحث عن السبب الأول الذي يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرّك فقط أو متكمّم فقط. ومنها ما يبحث عن العوارض للوجود. ومنها ما يبحث عن مبادئ العلوم الجزئية. ولأن مبادئ كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعلى، مثل مبادئ الطب في الطبيعي، والمساحي في الهندسة،

(1) يستعمل بلوخ مفهوم الميتافيزيقا حسب الاستعمال الأرسطي الوارد في كتاب «ما بعد الطبيعة» والذي تبناه أيضا المترجم الألماني ماكس هورتن للنص السينوي، وليس مفهوم الإلهيات كما ورد في النص الأصلي لابن سينا. كما اختصر الباحث النص في ذكره.

فيعرض إذن في هذا العلم أن يتضح فيه مبادئ العلوم الجزئية التي تبحث عن أحوال الجزئيات الموجودة.(...) فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الأولى، لأنه العلم بأوّل الأمور في الوجود، وهو العلة الأولى وأول الأمور في العموم، وهو الوجود والوحدة.

(كتاب الشفاء، الإلهيات لابن سينا، ص 3)

«كل جسم إذا حدث له قبل حدوثه إمكانية الوجود في ذاته وإلا امتنع حدوثه.»

(نفس المصدر،ص 178)

«وأما طبيعة ما بالقوة فإن محله المادة، فتكون المادة هي التي يصلح فيها أن يقال لها إنها في نفسها بالقوة تكون موجودة، وإنها بالفعل بالصورة»

(نفس المصدر، ص 88)

«فأما المادة فلا يجوز أن تكون هي العلّة لوجود الصورة، أما أولا: فلأن المادة إنما هي مادة، لأن لها قوة القبول والاستعداد، والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له، ولو كان سببا لوجب أن يوجد ذلك دائما له في غير استعداد.

وأما ثانيا: فإنه من المستحيل أن تكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة»؛

(نفس المصدر، ص 83)

«فأما العنصر فهو الذي فيه قوة وجود الشيء، فنقول: إن الشيء تكون له هذه الحالة مع شيء آخر على وجوه: فتارة يكون كما للّوح

إلى الكتابة، وهو أنه مستعدّ لقبول شيء يعرض له من غير تغيّر فيه ولا زوال أمر كان له عنه.

وتارة يكون كما للشمعة إلى الصنم، وللصبي إلى الرجل، وهو أنه مستعدّ لقبول شيء يعرض له من غير أن يتغير من أحواله شيء، إلا حركة في «أين» أو «كم» أو غير ذلك.

وتارة يكون كما للخشبة إلى السرير، فإنه ينقصه بالنحت شيئا من جوهره.

وتارة يكون مثل ما للأسود إلى الأبيض، فإنه يستحيل ويفقد كيفيته من غير فساد جوهره.

وتارة يكون كما للماء إلى الهواء، فإنّه إنما يكون الهواء عنه بأن يفسد.

وتارة يكون كما للمني إلى الحيوان، فإنه يحتاج أن ينسلخ عن صور له انسلاخات حتى يستعد لقبول صورة الحيوان. وكذلك الحصرم للخمر.

وتارة يكون كما للمادة الأولى إلى الصورة، فإنها مستعدة لقبولها متقوّمة بها بالفعل.

وتارة يكون مثل الهيليلجة إلى المعجون، فإنه ليس عنه وحده يكون المعجون، عنه وعن غيره فيكون قبل ذلك جزءا من أجزائه بالقوة.

وتارة يكون كما للخشب و الحجارة إلى البيت، فإنه كالأول، إلا أن الأول إنما يكون عنه المعجون بضرب من الاستحالة، وهذا ليس فيه إلا التركيب. (...)

فعلى هذه الأنحاء نجد الأشياء الحاملة للقوة، فإنها إما أن تكون حاملة للقوة بوحدانيتها أو بشركة غيرها.

فإن كانت بوحدانيتها فإما ألا يحتاج فيما يكون منها إلا إلى الخروج بالفعل لذلك فقط، وهذا هو الذي بالحري أن يسمى موضوعا بالقياس إلى ما هو فيه، ويجب أن يكون لمثل هذا بنفسه بالفعل قوام، فإنه إن لم يكن له قوام لم يجز أن يكون متهيئا لقبول الحاصل فيه، بل يجب أن يكون قائما بالفعل؛ فإن كان إنما يصير قائما بما يحله فقد كان فيه شيء يحله قبل ما حله ثانيا به يقوم، وإما أن يكون الثاني ليس مما يقومه بل مضافا إليه أو يكون وروده يبطل ما كان يقيمه قبله فيكون قد استحال، وقد فرضناه لم يستحل.

فهذا قسم. وأما إن كان يحتاج إلى زيادة شيء، فإما أن يكون إلى حركة فقط، إما مكانية وإما حركة كيفية أو حركة كمية أو وضعية أو جوهرية، وإما إلى فوات أمر آخر من جوهره من كم أو كيف أو غير ذلك.

وأما الذي يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب، فإما أن يكون تركيب من اجتماع فقط، وإما أن يكون مع ذلك استحالة في الكيف. وكل ما فيه تغير فإما أن ينتهي إلى الغاية بتغير واحد، أو بتغيرات كثيرة.»

(نفس المصدر، ص 278)

«وبالجملة فإن الصورة المادية وإن كانت علة للمادة في أن تخرجها إلى الفعل وتكملها فإن للمادة أيضا تأثيرا في وجودها وهو تخصيصها و تعيينها، وإن كان مبدأ الوجود من غير المادة كما قد

علمت، فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للأخرى في شيء، وليسا من جهة واحدة؛ ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلّقٌ بالمادة بوجه من الوجوه؛ ولذلك قد سلف منا القول: إن المادة لا يكفي في وجودها الصور فقط، بل الصورة كجزء العلة؛ وإذا كان كذلك فليس يمكن أن تجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها؛ فبيّنٌ أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية أصلا ولا أن يكون مادة أظهر؛ فوجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلا بل عقلا، وأنت تعلم أن ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة»

(نفس المصدر، ص 405)

«و ليس أيضا من شرط الجسم في أن يكون جسما أن تكون له أبعادٌ متفاضلة (...) ولا أيضا يتعلّق كونه جسما بأن يكون موضوعا تحت السماء، حتى تعرض له الجهات لأجل جهات العالم، (...) فبيّنٌ من هذا أنه ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسما بالفعل.(...) فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة.»

(نفس المصدر، ص 62)

ابن رشـد

«وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد، فغير معروف من مذهب القوم، لأن سبب الكثرة العددية هي المادية عندهم. وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة. وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد، واحدة بالصورة، بغير مادة فمحال.»

(كتاب تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة 1968، ص 92)

«الإمكان يستدعي شيئا يقوم به، وهو المحل القابل للشيء الممكن. وذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل. ولذلك يشترط في إمكان الفاعل، إمكان القابل، فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل للممكن. وهو المادة.

فإن كان ذلك كذلك، وجب أن يكون ههنا حركة أزلية، تفيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات (و) الأزلية. وذلك أنه يظهر أن يكون كل واحد من المتكونات هو فساد الآخر، وفساده هو كون لغيره. وأن لا يتكون شيء من غير شيء، فإن معنى التكوين هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة إلى الفعل.(...)

فبقي أن يكون ههنا شيء حامل للصور المتضادة، وهي التي تتعاقب الصور عليها.

(نفس المصدر، ص 189)

إن الفعل الذي يقوم بتحويل الممكن إلى المتحقق يبدأ هو الآخر منذ حالة الإمكان باعتبارها تمثل الرحم، ففي المادة تنضج الصور

ذاتها كصور مستعدّة وكامنة. وأما الفعل (المفهوم هنا بمعنى المحرك للكون لا أكثر) فهو غير قادر على إخراج أية صورة جديدة، وإنما على تحقيقها. و ابن رشد قد بيّن ذلك بكل وضوح في شرحه الكبير لميتافيزيقا أرسطو (وذلك في توضيحه للكتاب XII من الميتافيزيقا): فعلّة الحركة لا تعطي للأشياء صورتها بل هي الناقلة للصور فحسب، أي أنها تخرج الصور الكامنة في المادة إلى النور*non dat, sed extrahit* ومن هنا فإن النفوس والأفكار متواجدة في المادة، وذلك بكيفية، أن كلّ ما هو متواجد بالقوة ليس في حالة إمكان سلبية، وإنما يحمل من طبعه *suo genere* إمكانية الفعل. وهذه القدرة تعني: بأن حمل الصور إلى حدّ النضج و التحقّق، أي إلى حدّ القفز من حالة القوة إلى الفعل، هو ما يوسّع فعلا دلالة مفهوم الإمكان؛ فالإمكان باعتباره استعدادًا فاعلاً يتحوّل إلى عامل حضانة، بل إلى رحم طبيعة طابعة. إضافة إلى ذلك فإن هذا التوسيع لا يجذب الصور إلى مجال الحركة الأرسطية فحسب، وإنما أيضا إلى ما هو فعّال فيها. فالحركة *dynamis* في الأصل اللغوي اليوناني تحمل من قبل معنيي السّلب والإيجاب: فهي إمكان وطاقة، إمكان وقدرة على الوجود. ولم يفت أهل المنطق الدقيق من أمثال ابن سينا وابن رشد أن لاحظوا هذا المعنى المزدوج (الذي يتكرّر في اللغة العربية)، ولم يسقطوا ضحيّته كضرب من اللّبس اللغوي البسيط. (فابن رشد يفصل في كتاب «تهافت التهافت»، ص 104 بصريح العبارة بين دلالتين لمفهوم الحركة: «هذا الشيء يمكّن تحقيقه» و«زيد يمكن تحقيق هذا الشيء»)؛ هكذا تمكّن ابن رشد، بعيدا عن كلّ لبس، أن يقبل تماما هذا المعنى المزدوج، السلبي والإيجابي، لمفهوم المادة كحركة، هذا النّمط الخاص من «الطاقة»

هو الذي يهتز داخل القوة العامة في المادة، ويجعل من المادة كحركة مكانا للحمل بالنسبة إلى الصّور التي لم تتحقق بعد، ولكنها ما زالت في حالة التطور والنّضج.

وليس دون ذلك ما يحدث بالنسبة إلى المفهوم الأرسطي الآخر المتعلّق بالمادّة، أي مفهوم الموجود حسب الإمكان (kata to dynaton) إلى جانب الموجود بالقوة (dynamei on)، فهذا يعني أنّه حسب القوّة المشترطة وحدها يقع تحديد التسلسل الناجم للظواهر، سواء في تقديمها أو تأخيرها، وهو ما دفع ابن رشد إلى الفصل بين «قوّة متقدّمة وقوّة متأخرة» ضمن الاستعدادات المادية توازي التحقّق الممكن لما هو متقدّم أو متأخّر؛ فليست الأشياء إذن ممكنة في كلّ وقت، وإنما هناك – انطلاقا من «القوة المتقدّمة أو المتأخّرة» – مؤشّرٌ للتطوّر، وبدون استباق للمراحل. وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى تتابع سلسلة مضامين الصّور، وليس هذه المضامين وحدها، فهي موجودة في المادّة في حالتي القوّة و الإمكان. هذه فعلا فكرة لم تبرز بعدُ بهذا الوضوح لدى أرسطو؛ فهي تتضمّن في آخر الأمر ليس شيئا أقلّ من معرفة ما يستوجب من وساطة في كلّ نقطة من التطوّر الناجم عن الظروف الملائمة التي تحدّده. فبالتأكيد على التقديم والتأخير التاريخي لتحقّق الصّور يواصل ابن رشد في تلخيصه لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو قائلا:

«أمّا إذ قد لاح ما هي القوّة والفعل فلنقل متى يكون كلّ واحد من الجزئيات بالقوّة ومتى لا يكون، فإنه لا يكون أيّ شيء اتفق بالقوّة أي شيء اتّفق، وهو من الظاهر أنّ القوى منها قريبة ومنها بعيدة. وإذا كان ذلك كذلك فالموضوعات منها قريبة ومنها بعيدة، والقوّة البعيدة

ليس تخرج إلى الفعل إلاّ بعد حصول الموضوع الأخير، ولذلك إذا قيل إنّ شيئا موجودا بالقوّة في شيء وتلك القوّة بعيدة، فإنّما يقال ذلك بنحو تجوز... وليس تتأتّى هذه القوّة في هذا الموضوع بأيّ حال وجد، بل وأن يكون بالحالة التي هو بها ممكن أن يخرج إلى الفعل كقولنا إنّ المني إنّما هو إنسان بالقوّة إذا وقع في الرّحم ولم يلق الهواء من خارج حتّى يبرد و يتغيّر. وعلى هذه الحال ... تحتاج (القوّة) إلى أحد أمرين، وحينئذ توجد، وهو وجود الموضوع القريب بالحالة التي هو بها قويّ، وعند حصول هذين الأمرين وتوافق الأسباب الفاعلة وارتفاع الموانع عنها، يكون خروج الشيء إلى الفعل ضرورة». (قارن هيغل، علم المنطق، الأعمال، 1834، الجزء الرّابع، ص 116، المكتبة الفلسفية، 1923، ص 97 : «عندما تتوفّر جميع الظروف بالنّسبة لشيء، يخرج إذن إلى حيز الوجود»)

(كتاب ما بعد الطبيعة، القسم الرّابع من تلخيص مقالات أرسطو، تصحيح مصطفى القباني الدمشقي، المطبعة الأدبية بمصر، د ت. ص 42)

استعمل ابن رشد كذلك التحديد الثنائي الموجود لدى أرسطو، والذي يعني أنّ مفهوم المادّة يمكن أن يحمل دلالة الحامل للصورة، إذا وُضع هذا الحامل للصورة في خدمة حامل أسمى منه، وعلى هذا النحو يمكن لشيء أن يكون صورة في علاقة ما (مثل الخشب بالنسبة إلى البناء) ومادّة في علاقة أخرى (كهذا الخشب ذاته بالنسبة إلى المنزل). فابن رشد يبدو متحمّسا في تحويل وجه كلّ من المادّة والصورة إلى حدّ أنّه يكفي للمادّة أن تضمّ إليها أيّة صورة للخشب باعتبارها صورة جديدة حتّى تصل إلى أعلى منزلة في بنية الكون. فهو يقول:

«والهيولى تقال على مراتب، فمنها الهيولى الأولى وهي غير مصوّرة ومنها ما هي في ذوات صور كالحال في الاسطقسات الأربعة التي هي هيولى الأجسام والبسائط. وهذا النوع من الهيولى على ضربين أحدهما هذا الضرب الذي ذكرناه ويخصّه أنّه ليس يفسد الصورة التي فيها كلّ الفساد عند حلول الصّور الأخرى بل توجد فيها صورة الهيولى بنحو متوسّط. (...) والضرب الثاني تبقى فيه الصورة عند ورود الصورة الثانية عليها كالاستعداد الذي يوجد في بعض الأجسام المتشابهة الأجزاء لقبول النفس. وهذه أخصّ باسم الموضوع».

(نفس المصدر، ص 16)

ابن جبرول

كذلك رُفع من جهة أخرى مفهوم المادة إلى مقام غير ذلك المليء بما هو ممكن. فقد تحدّث ابن جبرول عن «مادة كلّية» تضمّ، إضافة إلى المادة الجسمية، مادة روحية. فابن جبرول، النّاظر في هذه «المادة الكلّية»، لم ينطلق أصلا من أرسطو، بل يقترب أكثر من التّيار الأفلاطوني المحدث، أي ذلك التيار الذي لا يسعى إلى احتواء أرسطو فحسب، مثلما هو الحال أحيانا لدى ابن سينا وابن رشد، وإنّما بصفة مباشرة. وهكذا فإن المادة العليا لدى ابن جبرول تتنزّل في إطار المادة الكلّية: «المادة الرّوحية» الواردة مباشرة من أفلوطين، أي من «hyle noetike» مادّته الرّوحية أو العقلية (التاسوعات،5-4،1، II) الصادرة عن الواحد الأوّل. ففي نظرية الفيض لأفلوطين الصادرة عن الواحد الأوّل والمتدرّجة نزولا إلى ظلمات المادة السفلى، وجد مبدأ

المادة الذي ينظر إليه عادة بازدراء تشريفا مفاجئا. هذا التشريف وقع عندما حصل ربط المادّة بما هو في المرتبة الثانية في عالم أفلوطين، أي بالعقل أو روح الكون، وبهذا رفعت المادة إلى أعلى مقام في العالم العلوي ووضعت تحت قدمي الواحد الأوّل. وقد حدث ذلك في عملية قلب إيجابية لتحديدها السّلبي المطلق ضمن العالم السفلي باعتبارها هوّة خالية وقاتمة. فهذا الخلاء بالذات، وكذلك هذا الفقدان لكلِّ صفة وكلّ تحديد هو الذي يمكن توظيفه كأرضية لإبراز الخلاء الأسمى وانعدام الصفة و التحديد لدى الواحد الأوّل.

«ولذا فإن العقل، حينما ينظر إلى الصورة في الشيء المنفرد، يراها قاتمة كلّما وجدت في حالة أدنى... غير أنّ ما هو قاتم يختلف باختلاف العالم العقلي والعالم الحسّي، وتختلف المادّة أيضا وكذلك الصّورة (morphc) الموجودة فوق المادتين (epikeimenon amphoin)...هناك في المقام الأعلى، تكون الصورة حقيقية، و كذلك الأرضية (hypokeimenon). من هنا، يجب أن نقرّ بأنّ النظرية التي تقول بأنّ المادّة هي جوهر (usia) عندما تحيل إلى المادة العقلية، صحيحة؛ إذ أن الأرضية العقلية هي جوهر، أو على الأصحّ، هي جوهر مضيء حينما ينظر إليها في تلاحمها بالصّورة و ككلّ (أفلوطين، الأعمال I، المكتبة الفلسفية، ص 251). لكنّ العقل لدى أفلوطين أو الرّوح السّماوي حامل لهذه المادة، حيث يقوم هذا العقل نفسه بتمثيل الحركة السّلبية أمام حركة الواحد الأوّل الإيجابية ، أي الجوهر، غير أنّ ما يبقى دائما مثيرا للاغتراب، هو أنّ أقوى ميتافيزيقا روحيّة لدى أفلوطين، هذه التي دفعت المادة إلى هوّة الشرّ، أفرزت أيضا جوهرا في

الفضاء الرّوحي يمكن نعته بالمادة، بل هو هذا الفضاء نفسه. فمفهوم ابن جبرول «للمادّة الروحية» – «materia spiritualis»- يتأتّى فعلا من هذه المادّة «hylè noetikè» المسمّاة أيضا «theia hylè» والتي يصفها أفلوطين بالمادّة الرّوحية، بل وحتى بالمادّة الإلهية.

لكنّ مفهوم ابن جبرول الشّامل: أي «المادة الكلّية» لا يعود حقّا إلى الأفلاطونية المحدثة. وكذلك الحال بالنسبة إلى مفهومي المادة والصّورة الحاملين الأثر الأرسطي والواردين بصفة متكرّرة في مؤلّفه «سراج الحياة». (وكما أورد المدرسيّون المسيحيّون، وفي مقدّمتهم ألبير الكبير، هذا العمل أصلا تحت عنوان «De materia et forma»). من هنا يعود ابن جبرول فعلا إلى اليسار الأرسطوطاليسي، وذلك لأسباب، أقلّ ما يقال عنها أنّه أثّر فيما بعد. أمّا بالنسبة إلى مفهوم «المادّة الكلّية» –«materia universalis» – الذي يشمل كلاً من المادة الجسميّة و المادة العقليّة، والذي يكوّن في آخر المطاف الأرضية لما يضمن وحدة العالم، فهو يظهر ابن جبرول أقرب في علاقته الموضوعية إلى المشّائي ستراتون، و بصفة أخص إلى الرّواقية التي تأثّرت كثيرا بستراتون، منه إلى الأفلاطونية المحدثة (قارن في هذا الموضوع زيبك، أبحاث حول فلسفة اليونان، ص 181، Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, S.181 ff.).

وهذا رغم نظريّة الفيض الموجودة لدى ابن جبرول بصفة أكثر حدّة، بل ورغم التعالي الخارق للعادة والخالي تماما من كلّ مادة والمتعلّق «بإرادة الإله» التي لها أيضا أثر في نظرية ابن جبرول. أمّا في المقام الأسفل من هذه الإرادة، في العالم الموجود لدينا، فإنّ المادة لدى ابن جبرول تصبح شبه مطابقة لجوهر الأشياء. فهي هنا ذلك الوجود الذي

يتحقّق مباشرة بعد أن تضعه الإرادة الإلهية؛ وذلك بكيفيّة تكون فيها المادة المنطلق والأساس بالنسبة إلى كلّ الجواهر المتناهية. هذه هي النقاط الأساسية التي تضمّنها «سراج الحياة»، فلا يمكن إلاّ أن تُهيّأ ما يُسمّى : Deus sive natura.

«فكما تحمل كلّ الموادّ وكذلك كلّ الصّور المتعلّقة بها جوهرا مشتركا في العالم المتجسّم، هناك مادّة موحّدة وصورة موحّدة. وكما أن في العالم الرّوحي والعقلي كلّ المواد وكذلك كلّ الصور لها جوهر مشترك، فهناك أيضا مادة موحّدة و صورة موحّدة».

(سراج الحياة، عن اللاتينية، إصدار كليمنس بويمكر، مونيخ 1892، ص 226)

«ويما أنّ الصورة الجسمية العامة والصورة الرّوحية العامة تلتقيان أيضا في جوهر مشترك، فإنّه ينتج عن ذلك مادة عامّة بإطلاق وصورة عامة بإطلاق – et fient ambae materie una materie, et fient utraeque formae une forma.»

(نفس المصدر، ص 227)

«فالمادة العامة والصورة العامة هما المكوّنان لروح العالم – scilicet qua substantia intelligentiae est composita ex eis.»

(نفس المصدر، ص 258، 332)

«فمادة روح العالم وصورته هما المنطلق بالنسبة إلى كلّ الموادّ والصور نزولا حتّى آخر صلة – et secundum hoc imaginaberis extensionen materiae et formae a supremo usque infinum extensionem unam continuam.»

(نفس المصدر،ص 313)

Si una est materia universalis omnium rerum, hae proprietates adhaerent ei : scilicet quod sit per se existens, unius essentiaeK sustinens diversitatem, dans omnibus essentiam suam et nomen

– عندما تكون المادة الكلّية لجميع الأشياء واحدة، فإنَ أحوالها الخاصة بها تكون لاحقة لها، وهذا يعني أنّها توجد من ذاتها، فهي صادرة عن نفس الجوهر، حاملة الاختلاف ومضفية على الأشياء جوهرها واسمها.»

(نفس المصدر، ص13)

جوردانو برونو

«يقول أرسطو في ختام الكتاب الثاني «حول الحكمة» إنّ العادة في الاعتقاد هي السّبب الرّئيسي الذي يمنع العقل من إدراك العديد من الأشياء التي هي في حدّ ذاتها واضحة، وكما يقول، فإنّ الدّليل على مدى قوّة هذه العادة تثبته القوانين التي تستمدّ شرعيّتها من العادات والخرافات البسيطة أكثر من الحقائق والمعطيات الحسّية. إذ كما يلاحظ شارحه ابن رشد في هذا الصّدد، بقدر ما يتعوّد بعض الناس على تجرّع السّموم إلى حدّ أنّ هذه تصبح بمثابة الأكلة الطبيعية لما تثيره لديهم من راحة، فإنّ ما يبدو لدى كلّ الآخرين مفيدا ومنعشا يمكن أن يصبح ضارّا لهم.

لكنّ أولئك الذين أضفى عليهم القدر مواهب عقلية نيّرة، وليسوا من المغمين عليهم، يمكنهم التقاط النّور السّاطع في كلّ مكان بدون صعوبة، شرط أن يكونوا قادرين على استعمال ملكة الحكم للفصل بين الشريعة والحكمة، وأن يسعدهم الحظ في اختيارهم كقضاة للحكم بين الطرفين. فبتخلّيهم عن ضباب الحكم المسبّق العقيم، يمكنهم الاستماع إلى كلّ طرف بتمعّن والتحقيق بدقّة وتوازن في كلّ ما يبدو

للعيان جليّا وغير قابل للطعن، مقبولا أو مستحكما، مقرّبا وعاديا، كما يضعون في الميزان كلّ ما هو مثير للشكّ أيضا ويقارنونه بما يبدو للطرف الآخر غير معقول. فعلى هذا المنوال فحسب يصبحون أخيرا في نظر الآلهة و البشر غير كفيفي البصر، مثل العامّة الحقيرة من الناس، والقطيع المغفّل والمستعبد القابع في أحلك الظلمات وأدهى غياهب الجهل، بل ويمكنهم صياغة آرائهم جهرا على ضوء الحقيقة، مثل كلّ أولئك الذين اقتنعوا بوجود حقيقة إلهية.

غير أنّنا هنا نجد أنفسنا في موقع تسود فيه حرّية الرأي، حيث يجب على كلّ فرد أن يتذكّر أنّ موهبة النظر الجسمية والعقلية التي منحت له ليست عبثا، وأنّه ليس في حاجة إلى غضّ النّظر عن كلّ ما يرغبه المشعوذون و الجهلة، وأن لا يكون جحودا لما أضفاه الخالق الرحيم إلى الطبيعة من موهبة العقل، وكأنّ هذه لا تتلاءم مع غيرها من مواهب الإله ذاته، وكأنّ حقيقة ما تعارض حقيقة أخرى، ونور حقّ يمكن تعتيم نور حقيقي آخر – وهنا، إزاء هذه القدرة على التّمييز والفحص، هذا اللّب الثمين من ماهيتنا، وبلغة أخرى إزاء أنفسنا، يجب علينا أن نرتاع ونتوارى؟ ففي تذكّرنا للإلوهية الضّامرة في أنفسنا وللنور السّاطع في صميم روحنا علينا أن نوجّه نظرنا الفاحص إلى وجهة حيث، إذا أمعنّا النظر، سنحصل حقّا على معرفة تزول أمام جمالها، قداستها، حقيقتها وطبيعيّتها أي سفسطة خادعة وينهار الاعتقاد الزائف لدى ضرّاب الرّمل الحالمين.

من هنا يقدُم الرّوح، وقد صار واعيا بقدرته، على التّحليق في الملإ اللاّمتناهي، في حين كان قبلها محبوسا في أضيق السّجون حيث لا يمكن له توجيه بصيص عينيه الضعيفتين إلى بريق الأجرام السّماوية

البعيدة إلاّ من خلال الشّقوق والثّقوب الصّغيرة - إضافة إلى أنّ جناحيه كانتا مقصوصتين نوعا ما عن طريق مُدية العقيدة العقيمة بحكم العادة، والتي وضعت بيننا وبين عظمة الآلهة الحسودين غشاء من الضّباب، بل خلقت من وحي خيالها جمعا كثيفا من السّحاب تصوّرته وكأنّه جدار صنع من فولاذ وحديد. أمّا إذا تحرّر العقل من هذه الصورة المرعبة لتقبّل الموت، لسخط القدر، لحكم ثقيل مثل الرّصاص من سلاسل آلهة الثأر- Erinnyen - القاسية ومن أوهام الحب المتحيّز، فإنّه سيندفع نحو العلى، ويحلّق في الفضاء اللامتناهي لعوالم شاسعة ومتعدّدة، ويزور الأجرام السماوية ويجتاز الحدود المتخيّلة للكون. وتزول أسوار الأجرام الثامنة والتاسعة والعاشرة وغيرها، تلك الأسوار التي نسجها وهم الفلاسفة والرّياضيين الأعمى. فبمساعدة البحث الموجّه من قبل الحواسّ والعقل معا ستُفتح أقفال الحقيقة، حيث سيعود للمكفوفين بصرهم، وتنحلّ عقدة لسان البكم، ويحظى أولئك الذين شلّت عزائمهم على التقدّم عقليّا بطاقات جديدة كي يندفعوا نحو الشّمس، نحو القمر وغيرهما من المساكن في دائرة ربّ الكون - All-Vaters - الشّبيهة بهذا العالم الذي نسكنه، صغيرة وحقيرة كانت أو كبيرة أيضا وأحسن منها بتدرّج لا متناه. وهكذا ننال مشاهدة أجدر بالإله و بهذه الطبيعة- الأمّ التي تنجبنا في رحمها، وتحفظنا وتقبلنا من جديد، وسنكفّ في المستقبل على الاعتقاد بأنّ أي جسم هو بدون روح أو، كما يزعم بعضهم، أنّ المادّة ليست شيئا آخر سوى بئر مرحاض مليء بمواد كيميائية.»

(الموقظ أو دفاعا عن أطروحات النّولاني، مجموعة الأعمال، 1909، 4 ص 120)

Der Erwecker oder eine Verteidigung von Thesen des Nolaners,
Giordano Bruno, Gesammelte Werke, 1909, VI, S.120 ff.

إنّ الشيء الذي لا يعطي الصور، وإنما يخرجها من المادّة وعلى سطحها إلى النور، هو لدى برونو الطبيعة الطابعة بأكملها. فهذه تتعامل مع المادة (حسب الصورة التي ترد لدى ابن رشد) تعامل الربّان مع السّفينة، ولكن بصفة محايثة تماما. إضافة إلى أرسطو يذكّر برونو أيضا، ولو باللجوء أحيانا إلى بعض الغموض المثمر، بعديد من الفلاسفة القدامى، وحتى بالحكماء الذين سبقوا سقراط من ذوي النزعة الإحيائية للمادة، للتأكيد على «الوحدة الحميمة الجامعة بين المادة والصورة الكلّية»، أي للتأكيد إذن على تلك العلاقة التي تربط المادة بالصورة والتي، كما يراها برونو، تعود «إلى أرسطو وغيره ممّن سار على منواله»:

«أما في ما يخصّ العلّة الفاعلة، فإنّي أرى أنّ العلّة الطبيعية العامة والفاعلة هي العقل الكلّي، هذه القدرة الرئيسية العليا لروح الكون، والتي تمثّل الصّورة العامة للكون.

فالعقل الكلّي هو أعمق قدرة باطنية في روح الكون وأحقّها واقعية وأخصّ بها، فهو الجزء الذي يكوّن قوّتها. وهو الشيء المماثل الذي يملأ الملأ، وينير الكون ويعلّم الطبيعة كيف تنتج أجناسها وعلى أية حال يجب أن تكون. فهو يتصرّف إذن في كيفيّة إنتاج الأشياء في عالم الطبيعة كما يتعامل عقلنا في إضفاء معنى للصور التي يخرجها. فهو يسمّى من قبل الفيثاغورثيين محرّك الكون و العامل الدافع له، كما عبّر عنه الشاعر بقوله (Virgil, Enéide, VI, 726):

«... وقد تسرّب في جميع الأعضاء، يحرّك العقل كتلة الكلّ ويتغلغل في الجسم».

أمّا الأفلاطونيون فيسمّونه مهندس العالم. هذا المهندس، كما يقولون، ينزل من العالم العلوي الذي هو واحد تامّ إلى العالم الحسّي المتّسم بالتعدّد، حيث لا تسود الصداقة نتيجة الانقسام الطارئ على أجزائه وإنما أيضا العداوة. فهذا العقل يُنتج كلّ شيء عندما يضفي على المادة شيئا من ذاته، في حين يبقى هو ساكنا ومحافظا على عدم الحركة. وقد سمّي من قبل المجوس (الفرس) أخصب ما هناك من البذور، أو الزارع أيضا؛ إذ أنّه ذلك العقل الذي يمدّ المادة بجميع الصور وينظمها حسب الكيفيّة والشروط التي تضعها هذه الأخيرة، ثمّ ينسجها بكلّ ما تأتّى من نظام جدير بالإعجاب لا يمكن أن يخضع للصّدفة أو إلى أيّ مبدإ قد يصعب فصله وترتيبه. أما أورفوس فيسمّيه عين العالم لأنّه يبصر الأشياء في الطبيعة من داخلها وخارجها حتى لا ينتُج كلّ شيء ويستقرّ في الدّاخل فحسب، بل أيضا في الخارج حسب المقياس الذي يناسبه. ويُسمّى من قبل امفيثقليس المُميّز لأنّ العقل لا يملّ أبدا عن فرز الصور المختلطة بصفة عشوائية في رحم المادة والعمل على خلق شيء آخر إذا فسد شيء. أما أفلوطين فينعته بالأب والمنتج الأول لأنه ينثر البذور على رياض الطبيعة وهو أوّل من يوزّع الصور. ونحن نسمّيه الفنّان الباطني لأنه يصوّر المادة و يشكّلها من الدّاخل، أي أنه يجلب من صميم البذرة أو من الجذر الجذع الأصلي ويطوّره، كما يدفع من داخل الجذع الفروع ويشكّل الأغصان من داخل الفروع ويكوّن البراعم من داخل هذه الأغصان، ومن صميمها، كما هو الحال بالنسبة إلى أيّ حياة باطنية، يصوّر الأوراق والأزهار والثّمار

ويشكّلها ثمّ يلزمها، ومن جديد، حسب أوقات معيّنة، يعيد العصارة من الأوراق والثمار إلى الأغصان، ومن الأغصان إلى الفروع، ومن الفروع إلى الجذع، ومن الجذع إلى الجذور.»

(من العلّة والمبدإ والواحد، المكتبة الفلسفية، ص 29)

Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen, (Philos. Bibl.), S.29 ff.

ليس من باب الصّدفة أن يقع التعبير هنا عن النّمو المادّي بالاستناد إلى الصورة القديمة للشّجرة. فهناك عصارة جديدة تسري مع برونو في المفاهيم المدرسية التي غالبا ما تكون جافّة حينما يعود إليها. ولا يمكن إنكار أنّ هذه العصارة، بطعمها الوثني، تحمل أيضا بعض المساهمات الأسطورية، لكنّها قد خلت من سمومها. ولذلك نجد صورة شجرة الكون في أغلب الأساطير الفلكيّة، كما تمدّ جذورها في عمق قوى الأرض. وحتى المصطلح اليوناني للمادة يؤدّي أيضا هذا المعنى: فكلمة هيولى hylè تحيل، إضافة إلى الخشب وخشب البناء، أيضا إلى الغابة المادّة جذورها في الأرض؛ كما أن اللفظ اللاّتيني للمادة: materia (الذي استعمله لوكريس لأوّل مرّة في صيغته الفلسفية) يعود أصله تماما إلى كلمة Ēmater «ولم يفقد صفة الجذر وجذع الشجرة والرّحم، ليس لدى أرسطو ولا عند برونو بالمرّة. فالإحالات إلى مثل هذه المادّية المتّسمة بطابع سحري- chthonich - نجدها فعلا لدى لوكريس-Lucrez - عندما يبدأ قصيدته «De natura rerum»، هذه القصيدة غير الأسطورية والخالية من كلّ سحر، رغم ذلك بنداء إلى الزّهرة –Venus– باعتبارها الأمّ الكلّية للكون، وأسطوريا تمثّل الطبيعة الطابعة في شجرة الحياة. ومن الملاحظ أنّ برونو في كتابه «من

العلّة والمبدإ والواحد» –Della causa principio ed uno – يسمح في المحاورة الرابعة للمتحذلق بولينيو بالذات، هذا الشخص المقيت والفاقد لكلّ حسّ فلسفيّ، أن يتحامل بحقد فادح على المرأة والأمّ والمادة قائلا: «ليس بدون سبب أن يروق للشّيخ – Senatoribus – في مملكة آل بلاّس –Pallas - أن يساوي بين المادة والمرأة. ومن جهة أخرى فإنّ فرض هذه المساواة القديمة العهد، والمرتبطة بمثال الشجرة الذي هو أقدم، له من القوة لدرجة أنّ صورة المادّة – الشّجرة الزّاهرة والمثمرة قد حازت كلّ مكان بصفة إيجابية، حيث وقع رسم المادة – تحت التأثير الشرقي – كواحدة في جميع الأشياء المخلوقة، سواء كانت هذه جسمية أو روحية. وهذا ما حصل، رغم كلّ العواقب، لدى المفكّر المدرسي الكبير دون سكوتوس –Duns Scotus . فهو لا يسبق فقط برونو في تبنّيه صورة الشجرة بالإحالة الصريحة إلى مفهوم ابن جبرول حول «المادة الكلّية»، بل يؤكّد عليها بتوضيح نتائجها المنطقية. إذ يضيف دون سكوتوس في كتابه «مبدأ الشيء» – De rerum principio – (السؤال الثامن، الفقرة الرابعة) أيضا: «Ex his apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cujus radix et seminarium est materia prima, folia fluentia sunt accidentia, frontes et rami sunt creata corruptibilia, flos anima rationalis, fructus natura angelica».

«العالم هو شجرة رائعة، جذور هذه الشجرة وبذرتها يمثلان المادّة الأولى، وأوراقها هي العوارض العابرة، فروعها وأغصانها هي مخلوقات زائلة، أزهارها تمثّل النفس العقلية وثمارها في الختام هي الرّوح المحض». يقول دون سكوتوس في نفس السّياق: «Ego autem ad positionem Avicembronis redeo» – وبهذا فهو يعترف

بصراحة كم هو مدين لابن جبرول بتبنّي صورة الشّجرة باعتبارها «المادة الكلية»، والتي يشترك فيها مع برونو. غير أنّ دون سكوتوس يبقى في ظلّ تعاليم الكنيسة والاعتقاد الأخروي، في حين أنّ الآخرة والثّنائية ينتفيان تماما لدى برونو في شجرة الكون المادي و اللاّمتناهي. وإنّه لمن الغريب حقّا أنّ أمثولة الشّجرة التي تحيل سلفا إلى برونو ومنه إلى دون سكوتوس، وهكذا دواليك، تجد فيما بعد خلفا بأتمّ معنى الكلمة لدى يعقوب بومه –Jacob Böhme – الذي لا يمكن طبعا أن يكون قد اطّلع على هذه المصادر الأدبية. لكن بومه يصوّر في تصديره لكتاب «الفجر» – Aurora – مثل دون سكوتوس على وجه أقرب و تماما مثل برونو، العالم وكأنّه شجرة تسري فيها عصارة حياة واحدة من الجذور إلى الزّهرة وحتى الثمرة؛ فهي تتشكّل و تتفرّع من الداخل حسب نموّها الزراعي الخاص بها. وهنا أيضا تتدفّق القوى المغذّية مثل العيون في «الجسم الطبيعي» – corpus naturae – إلى العلى مثلما هو الحال في الشجرة، أو كما يستعمل في ما بعد شلّينق هذه الصورة: أي في الطبيعة باعتبارها «كائنًا حيًّا» – Organismus – وكأنه يفتح في الإنسان عينيه. ومع هذا كلّه، فقد نجحت دائما المحايثة، وذلك بصفة غريبة، فتفوّقت وتخصّصت، ولم تفقد في كلّ هذا التفرّع الصّلة بالصّحوة المتنوعة لدى قدماء اليسار الأرسطوطاليسي وما انجرّ عن قضيتهم من نتائج. والآن لا يمكن أن تبقى الصّورة إذن لاحقة للمادة كشيء خارجيّ، كما قام المدرسيّون من أهل اليمين بتلقينه، وإنّما باختصار مرّة أخرى: المادة والصّورة، الكون والفعل يبرزان متّحدين في نفس الطبيعة الطابعة، بل إنهما يلزمان أحدهما الآخر بطريقة متكاملة تجعل القوّة السّالبة والقوّة الفاعلة تلتقيان وتلتحمان في

وحدة من حيث الوجود. هكذا يكون الصراع بين المثالية والمادية، هذا الصراع الذي خاضه اليسار الأرسطوطاليسي حسب طريقته (والذي لم يحدث باللجوء إلى الضّربة القاضية، وإنما بالوراثة الواردة عن المثالية في أيّ مكان كانت فيه هذه الأخيرة مثمرة ومتقدّمة) — فهذا الصراع انتفى لدى برونو بصفة ملحوظة لفائدة شرح الموجود من الباطن. فابن سينا يصبح أكثر جزما لدى ابن رشد، وابن رشد أكثر جزما لدى برونو، والفلسفة تتغلّب أيضا في تقدّمها على أسمى تلك التعاليم الخيالية التي تتحدّث عن الصورة المحض.

علينا أن نكفّ على نبذ المادة، بل وأن نتعمّق أكثر فأكثر في استجلاء خفاياها، هذا هو المطلوب من هنا فصاعدا. خصوصا لدى برونو الذي بقي يتمسّك بوحدة الصّورة (الفاعلة) والمادة، وبأنّ المادة في حدّ ذاتها منتجة. هذا هو فعلا أمر حاسم، ذو أبعاد هامّة؛ بادر به ابن سينا ولم ينته بعد عند برونو. فلدى هذا الأخير ما زال الإنسان غائبا داخل الطبيعة الطابعة؛ بل نفتقد كلّ الجانب المواصل للطبيعة من خلال العمل والتاريخ؛ وزيادة على ذلك نفتقد فعلا — ما حال كلّ من الوضع الاجتماعي والنّمط المنغلق ضمن وحدة الوجود دون تحقّقه — هذه الميزة: عدم اكتمال العالم. ولكن بقدر ما توجد بلا ريب جدلية في خضمّ حياة برونو وزوبعة أفعاله، أي توتّر متواصل ووحدة للأضداد، فإنّ هذه الحياة المتقلّبة قد تضمّنت مادّة غير مستقرّة كأرضيّة، أي مادة قادرة على التطوّر والتكيّف. وكلّ هذا يؤدّي إلى معالم من نوع خاص لا يمكن غضّ الطرف عنها؛ فهي، رغم أنها توجد إلى حدّ ما دون مستوى الوعي المتقدّم، تعتبر معالم واضحة ضدّ الآلية الضيّقة.

ولذا يجب التأكيد من جديد: أنّ هيغل هامّ من أجل منهجه الجدلي (وكلّ ما يتعلّق به)، أما أرسطو ويساره فهما هامّان من أجل تصوّرهما للمادة. وليس هيغل فقط، وإنما أيضا المفهوم الأرسطي للمادة وتحوّلاته الجذرية (التي كانت تنفذ إلى حدّ الجذور) لدى ابن سينا وبرونو قد بقيت حيّة في ماديّة يمكن اعتبارها جدليّة، أي كخميرة ذات أهمّية خاصّة. فهي تعمل على تطوير صورة العالم، بل وحتى صورة الميتافيزيقا الحقيقية المتعلّقة بالعمل والأمل، مقارنة بصورة الثبات والكيف السّلبي للعالم الآلي المحض أو غير المحض. وحتّى الرّوح أيضا، باعتبارها أسمى مرحلة في تطوّر المادة الحّية، لا يمكن أن تصدر عنها وتحوّل وجودها، ما لم تكن متعلّقة بها ومنبعثة عنها، أي موجودة فيها في حالة الاستعداد ومستقرّة بصفة نهائية. فهي بدورها منطوية في المادة الخاصة بها لأنّ هذه في حدّ ذاتها تعتبر الوعي الذي ما زال في حالة النموّ ملكَها الخاص، وأنّ الأشكال المنطقية والجدلية المكوّنة للمسار بمثابة معلوماتها الخاصة. هذا التوسّع الذي هو أيضا استرجاع خلاّق لمفهوم المادة، لا يمكن أن يزيل الاختلاف في حقولها وطبقاتها، وإنما العكس هو الصحيح. فهناك فعلا أنواع خاصة من الحركة: كيميائية و عضوية ونفسية واقتصادية- اجتماعية وثقافية. ولكلّ واحدة منطلقها الخاص بها، وكذلك أنماط من التنظيم لمادّة العالم. وإنكار هذا رغم كلّ ما يحدث هو في الحقيقة من عادة الآليين، وفي آخر الأمر أيضا من عادة الماديين المبتذلة، غير أنّ الأمر يختلف بالنسبة إلى ذلك الاختلاف السيئ والمزدوج عادة، والذي أقيم بين المادة والرّوح، بين الهيولى والنفس – Pneuma ، والنتيجة كانت: مادّة عقيمة، يعود إليها كلّ شيء، وروح منفصلة تماما، يسعى الكلّ إلى «السموّ» إليها والتعلّق بها. خلافا لذلك

يتعيّن أكثر من ذي قبل استحضار الإشكال المعروض من قبل اليسار الأرسطوطاليسي والذي لم ينته بعد: ففي المسار الماديّ للأحداث، في تشكّله وتحوّله، لا بدّ من الحفاظ على المكان -Topos- حيث توجد ألوان الأشياء وصفاتها، وحيث يحتلّ كلّ من الحياة والوعي والمسار التاريخي للإنسان وأعماله موقعهم أمام الخلفية غير العضوية الضّخمة وضمنها. كلّ ذلك في سياق واحد: سياق اليوتوبيا والمادة؛ وهو ما لا يبدو متناقضا لأنّ ما هو بالقوّة كمادّة يتضمّن مسبّقا المحتوى الطوباوي المتعيّن كاملا، فيحفظه في تلك الحالة ويؤسّسه. فابن سينا وابن رشد بدورهما، وقد تحرّرا من الثبات و وُضعا في خدمة التغيير، قد يضفيان على تصوّرهما «eductio formarum ex materia» لإخراج الصورة من المادة، ليس كجوهر مادي حيّ – hylozoistische – فحسب، وإنما وكأنّها مادة خفيّة – hylokryphe – أي كصورة في حالة القوّة أو«الغاية غير المكتملة»، إذ إنّ كلّ التشكيلات إنما هي بمثابة محاولات لإخراج كنز المادة ذاته الذي لم ينكشف بعدُ – بدون عرقلة آلية وبدون محرّك متأرجح في الهواء. هذه هي المادية التأمّلية لدى اليسار الأرسطوطاليسي أو ما يُمكّن التوصّل إليها، ولو أنّ طريقها لم يصل بعد إلى غايته، رغم مرور يومه السابع بأكمله هنا أيضا، ورغم ادعائه بوحدة الأحد في ما هو بالقوة ذاته، وكأنّ الوحدة في حدّ ذاتها قد تحقّقت كاملة. ولكن ليس هناك من طريق نحو الخارج، وخاصة نحو المزيد: هذا العمق الأخروي يناقض، بدون برونو وسبينوزا، وبدون ذلك الشيء الآخر، أي الضمير غير الباطني، الذاتية و الآلية معا.

المصادر والمراجع

مؤلّفات إرنست بلوخ :

ذكرت مؤلّفات إرنست بلوخ في هذا البحث حسب الطبعة الألمانية للأعمال الكاملة التي نشرتها دار سوركامب بفرنكفورت سنة 1977.

1-ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي، دار النشر سوركامب، فرانكفورت 1963، وكذلك في: ملحق لكتاب إشكالية المادية، تاريخها وجوهرها، ضمن الأعمال الكاملة، المجلد السابع ، ص: 546-479.

Avicenna und die aristotelische Linke, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1963; und in: Anhang zu :Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Gesamtausgabe, Edition Suhrkamp, Bd. 7,Frankfurt am Main 1977

2-المبدأ -الأمل، الأعمال الكاملة، دار سوركامب للنشر، فرانكفورت 1977، المجلّد الخامس (ثلاثة أجزاء).

Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, Band. 5

3-مقالات فلسفية حول الخيال الموضوعي، الأعمال الكاملة المجلّد العاشر.

Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, Bd.10

4-روح الطوباوية، الطبعة الأولى 1918، الأعمال الكاملة المجلد 16.

Geist der Utopie, erste Fassung, Gesamtausgabe, Bd. 16.

5-إرث هذا الزمان، الأعمال الكاملة المجلد الرابع.

Erbschaft dieser Zeit, Bd.4

6-مقاييس سياسية، زمن الطاعون و ما قبل الثورة، المجلد الحادي عشر.

Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz, Bd.11

7-بلوخ الذات - الموضوع، توضيحات لهيغل، الأعمال الكاملة، المجلد عدد 8

Erläuterungen zu Hegel, Gesamtausgabe, Bd.8.

8-تجربة العالم، Experimentum Mundi, Bd.15

9-فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص،دار الحقيقة، بيروت ،1980

Philosophie der Renaissance, in: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie Bd. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004.

10-هل يمكن للأمل أن يخيب؟ في:

Kann Hoffnung enttäuscht werden? Eröffnungsvorlesung in Tübingen 1961, in :Verfremdungen, Frankfurt am Main, 1985, S. 211-21.

المصادرالعربية

1-ابن سينا، كتاب الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنواتي و سعيد زيد، القاهرة 1960 .

2-ابن سينا، كتاب النجاة، القاهرة 1938.

3-أبو الوليد محمد بن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو، تحقيق مصطفى القباني الدمشقي، المطبعة الأدبية بمصر،د.ت.

4-أبو الوليد محمد بن رشد، كتاب تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة 1968.

5-ابن طفيل، رسالة «حي بن يقظان»، تحقيق عبد الحليم محمود، بيروت 1982.

6-أرسطوطاليس، في النفس، ترجمة إسحق بن حنين، مخطوط آيا صوفيا، مراجعة و تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1954.

7-أرسطوطاليس، تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة موريس بويج، بيروت 1948.

المصادر اللاتينية والألمانية

1.Avicenna, *Die Metaphysik Avicennas,* übers. von Max Horten, Bonn 1909.

2.Averroes, *Die Widerlegung des Gazali (Destructio destructionis)* übers. von Max Horten, Bonn 1913,

3.Die Metaphysik des Averroes, übers. und erläutert von Max Horten, Halle 1912, unveränderter Nachdruck, Minerva, Frankfurt am Main 1960.

4.Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übers. von Simon van den Bergh, Leiden 1924.

5.Avicebron, *Fons vitae,* lateinisch hrsg. von Clemens Bäumker, München 1892.

6.Giordano Bruno, *Der Erwecker oder Eine Verteidigung von Thesen des Nolaners,* Gesammelte Werke hrsg. von Ludwig Kuhlenbeck, Leipzig/Jena 1909, Bd. VI.

7.Giordano Bruno, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen,* Philosophische Bibliothek.

المراجع العربية

1-أبو الوليد محمد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ضمن «فلسفة» ابن رشد، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1982.

2-أبو السعود عطيات ، الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ، منشأة المعارف بالإسكندرية 1997.

3-أفلاطون، فيدون، ترجمة وتعليق علي سامي النشار، دار المعارف بمصر، القاهرة 1974.

4-أمبرتو آيكو، اسم الوردة، ترجمة أحمد الصّمعي، دار التركي للنشر، تونس 1991.

5-بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984.

6-بنعبد العالي عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، الدار البيضاء 2000.

7-التركي محمد، ابن رشد في ظل القراءات الألمانية»، ضمن أعمال «ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب»، منشورات المجمع الثقافي، تونس 1999، ص 487 –510.

8-الطيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة و النشر، دمشق 1971.

9- الطيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، دار دمشق، دمشق 1977.

10-التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تقديم واختيار أحمد الطويلي، تونس 1982.

11-محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1981.

12-محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1984.

13-ع. الحلو، ابن سينا فيلسوف النفس البشرية، بيروت، دار المشرق 1967.

14-الخضيري زينب محمود، ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1985.

15-ف. خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس، بيروت، دار المشرق 1974.

16-ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1981.

17-سبينوزا، الرسالة اللاهوتية السياسية، ترجمة حسن حنفي، بيروت 1984.

18-نبيل السخاوي، شرح ابن رشد على مقالة الزاي من كتاب «ما بعد الطبيعة » لأرسطو، في: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، منشورات المجمع الثقافي، تونس 1999، ص.119-147.

19-إدوارد سعيد، «الاستشراق»، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت 1984.

20-أنطوان سيف، كلمة الافتتاح لندوة ابن رشد في بيروت 1994، مجلة الفكر العربي، عدد 81، 1995.

21-الشّهرستاني، الملل والنحل ، دار الفكر، بيروت، د.ت.

22-جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1971.

23-أبو حامد محمّد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، القاهرة 1980.

24-سيغموند فرويد، نظرية الأحلام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1980.

25-ستيفان فيلد، صمويل هانتنكتون وابن رشد، التنوير وصراع الحضارات، مجلة الفكر العربي، عدد 81، 1998.

26-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت، د.ت.

27-حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية\الإسلامية، دار الفارابي، بيروت1981.

28-م.ع. نجاتي، الإدراك الحسّي عند ابن سينا، القاهرة 1948.

29-ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، بيروت دار المشرق 1968.

30-هيغل، فنومينولوجيا الرّوح، ترجمة وتقديم ناجي العونلّي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2006.

31-هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983.

32-سالم يافوت، حفريات الاستشراق، في نقد العقل الاستشراقي، بيروت 1989.

المراجع الأجنبية

1.T.W. Adorno / Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1971.

2.T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1975.

3.Erhard Bahr, *Ernst Bloch*, Colloquium Verlag, Berlin, 1974.

4.Eberhard Braun, *Alle Menschen, die ein besseres Leben wünschen, sollen aufstehen, Die Utopie des Systems*, in: Kann Hoffnung enttäuscht werden, Bloch-Jahrbuch 1997, Talheim 1998

5.E. Braun, *Alle Menschen, die ein besseres Leben wünschen, sollen aufstehen, Die Utopie des Systems*, in: Kann Hoffnung enttäuscht werden, Bloch-Jahrbuch 1997, Talheim 1998

6.Elisabeth Buschmann, *Untersuchungen zum Problem der Materie bei Avicenna*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, Bern 1979

7.Henri Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris 1954.

8.Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986

9.Helmut Fahrenbach, *Utopische Philosophie der Zukunft und die Gegenwart*, in: Kann Hoffnung enttäuscht werden? Bloch-Jahrbuch 1977, Talheim 1998.

10.Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.

11.Jürgen Habermas, *ein marxistischer Schelling*, in: Über Ernst Bloch, Frankfurt am Main 1971.

12.Hayoun M.-R.Ḳ de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, (Que sais-je ?), Paris, PUF, 1991

13.Wolfgang Günter Lerch, *Denker des Propheten, Die Philosophie des Islam*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 2000.

14.Arno Münster, *positive Utopie versus negative Dialektik, Geschichtsphilosophie, Ethik, Utopien, Negativität im Denken von Adorno, Lukacs und Ernst Bloch*, in: Ernst Bloch- Utopische Ontologie, Bd. II des Bloch – Lukács - Symposium 1985 in Dubrovnik, (hrsg.) von G. Flego und W. Schmied-Kowarzik, Bochum 1986.

15.Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe renfermant des extraits méthodiques de la Source de la vie de Salomon ibn Gabirol (dit Avicebron)*, ed. Franck, Paris 1859.

16.Friedrich Niewöhner, *Johann Gottfried Eichhorns Übersetzung des Ibn Tufail (1783) nebst seiner Vorrede"*, in: Theologie und Aufklärung, Ed. W.E. Müller /H.H.R. Schulz , Würzburg 1992, S.112 – 133.

17.Gérard Raulet, *Es kommt auf ein drittes an, Blochs Dialektik von Natur und Ornament*, in: Natur - Arbeit - Ästhetik, hrsg. Von F. Vidal, Bloch-Jahrbuch 1988/99, Talheimer Verlag, Mössingen 1999.

18.Ernest Renan, *Averroès et l' averroïsme*, Paris, Calman Levy 1882.

19.Burghart Schmidt, (hrsg.) *Materialien zu Ernst Bloch Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1978.

20.Abu Bakr Ibn Tufail, *Der Philosoph als Autodidakt Hay ibn Yaqzan*, ein philosophischer Inselroman, Einleitung von Patric O. Schaerer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004.

21.Rainer E. Zimmermann, *Subjekt und Existenz, zur Systematik Blochscher Philosophie*, Philo Verlag, Berlin/ Wien 2001.

فهـــرس المحتـــوى

فنون الطباعة والنشر

الهاتف : 46 95 93 70   الفاكس : 56 93 93 70

الإيداع القانوني : الثلاثي الرابع 2012